P. Friedrich

Münster 1973.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554828_0024

Ferdinand Christian Baur als Symboliker
Die Kontroverse zwischen Ferdinand Christian Baur und Johann Adam Möhler

Teildruck
der Inaugural-Dissertation
"Ferdinand Christian Baur als Symboliker"
die dem Fachbereich Evangelische Theologie der
Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zur
Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
vorgelegt wurde
von
Peter Friedrich

Referent: Prof.D. K.-G. Steck
Korreferent: Prof.Dr.Dr. P. Wrzecionko
Tag der mündlichen Prüfung: 10. Februar 1973

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Vorwort ..... 1 - 6
Hinweis zur Seitenzählung 7

Die Kontroverse zwischen F.C. Baur
und J.A. Möhler ..... 8 - 141
I. Der Werdegang J.A. Möhlers ..... 9 - 23
II. Der äußere Verlauf der Kontroverse ..... 23 - 24
III. Die erste Phase der Kontroverse (1832-1833) ..... 24 - 99
1. J.A. Möhler: "Symbolik" (1. Aufl. 1832/2. Aufl. 1833) ... 24 - 49
a) Die dogmatischen Prämissen ..... 24 - 29
b) Die historische und die dogmatische Betrachtungsweise ..... 30 - 36
c) Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus ..... 36 - 45
d) Die allgemeine Reaktion auf Möhlers Symbolik ..... 45 - 49
2. F.C. Baur: "Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus (1833) 1. Aufl. 1834) .... 49 - 99
Vorbemerkung ..... 49 - 54
a) Die Frage nach der Möglichkeit einer katholischen Symbolik ..... 54 - 60
b) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs ..... 60 - 77
c) Die Geschcihtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes ..... 78 - 95
d) Rückblick ..... 96 - 99

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Vorwort ..... 1 - 6
Hinweis zur Seitenzählung 7

Die Kontroverse zwischen F.C. Baur und J.A. Möhler ..... 8 - 141
I. Der Werdegang J.A. Möhlers ..... 9 - 23
II. Der äußere Verlauf der Kontroverse ..... 23 - 24
III. Die erste Phase der Kontroverse (1832-1835) ..... 24 - 99
1. J.A. Möhler: "Symbolik" (1. Aufl. 1832/2. Aufl. 1835) ..... 24 - 49
a) Die dogmatischen Prämissen ..... 24 - 29
b) Die historische und die dogmatische Betrachtungsweise ..... 30 - 36
c) Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus ..... 36 - 45
d) Die allgemeine Reaktion auf Möhlers Symbolik ..... 45 - 49
2. F.C. Baur: "Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus (1835) 1. Aufl. 1834) .... 49 - 99
Vorbemerkung ..... 49 - 54
a) Die Frage nach der Möglichkeit einer katholischen Symbolik ..... 54 - 60
b) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs ..... 60 - 77
c) Die geschichtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes ..... 78 - 95
d) Rückblick ..... 96 - 99

IV. Die zweite Phase der Kontroverse (1834-1836) ..... 100 - 141
1. J.A. Möhler: "Neue Untersuchungen" (1834) ..... 101 - 110
2. F.C. Baur: "Erwiderung" (1834) 110 - 120
3. F.C. Baur: "Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus" (2. Aufl. 1836) ..... 120 - 141
a) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs ..... 120 - 128
b) Katholizismus und Protestantismus in ihrem Verhältnis zur Philosophie ..... 128 - 132
c) Die geschichtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes ..... 132 - 138
d) Rückblick ..... 139 - 141

Literaturberzeichnis der vollständigen Arbeit ..... 142 - 156
Inhaltsverzeichnis der vollständigen Arbeit ..... 157 - 159
Lebenslauf

V O R W O R T

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit dem großen literarischen Streitgespräch, das der Tübinger Theologe Ferdinand Christian Baur (1792-1860) mit seinem katholischen Theologen Johann Adam Möhler (1796-1838) über das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus geführt hat. Sie ist dem Zusammenhang einer umfangreicheren Arbeit entnommen, die ich im Sommer 1972 unter dem Titel "Ferdinand Christian Baur als Symboliker" beim Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Münster als Inaugural-Dissertation eingereicht habe. Um ein besseres Verständnis des hier abgedruckten Ausschnitts zu ermöglichen, möchte ich eine kurze Charakterisierung seines ursprünglichen Kontextes vorausschicken (vgl. dazu das am Schluß beigefügte vollständige Inhaltsverzeichnis).

Das Interesse an dem theologischen Schaffen F.C. Baurs hat in den letzten beiden Jahrzehnten unverkennbar zugenommen. Baur war von 1826 bis zu seinem Tode als Professor an der Universität Tübingen tätig. Er ist als solcher besonders mit seinen Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte und zum Neuen Testament in das Bewußtsein der Zeitgenossen und der Nachwelt eingegangen. Diese Akzentuierung hat sicherlich ihr uneingeschränktes Recht. Sie muß aber ergänzt werden durch ein drittes wesentliches Element seines Gesamtwerkes. Denn Baur war nicht nur Kirchen- und Dogmenhistoriker, er war nicht nur Neutestamentler, sondern er war zugleich auch Systematiker im Vollsinn des Wortes. Und es ist an der Zeit, seinen diesbezüglichen Beitrag aus der Vergessenheit hervorzuholen.

Der deutlichste Hinweis auf Baurs intensive Beschäftigung mit dem konfessionellen Problem ist zweifellos seine öffentliche Auseinandersetzung mit J.A. Möhler. Aber neben den in diesem Zusammenhang erschienenen

Schriften und neben den vielen Erörterungen des Problems in seinen kirchen- und dogmenhistorischen Arbeiten sind hier vor allem auch die bisher ungedruckten Vorlesungen heranzuziehen, die er in Tübingen über christliche Symbolik gehalten hat. Es handelt sich dabei um zwei Handschriften, die unter der Signatur Mb 17 166a im Universitätsarchiv Tübingen lagern. Das erste sehr umfangreiche Vorlesungsmanuskript (SV^1) umfaßt 473 sog beschriebene Seiten und trägt den Titel "Vergleichende Darstellung der kirchlichen Systeme". Baur hat diese Vorlesung nachweislich im Wintersemester 1838/39 das erste Mal gehalten und sie dann bis zum Wintersemester 1840/41 noch weitere sieben Mal umgearbeitet. Die zweite Handschrift ist wesentlich kürzer gefaßt (67 Seiten) und später zu datieren. Sie ist betitelt "Lehrsystem der katholischen Kirche mit einer Einleitung in die Symbolik" (SV^2) und wurde nur ein Mal im Wintersemester 1846/47 gehalten. Daß dieses wertvolle und höchst aufschlußreiche Quellenmaterial in der bisherigen Baurforschung völlig unbeachtet geblieben ist, muß als ein großes Versäumnis gewertet werden. Es macht nun einen deutlich, daß sich Baur kontinuierlich und in zugespitzter Weise mit der konfessionellen Problematik auseinandergesetzt hat, und zum anderen, daß gerade aus dieser Richtung erhebliche Impulse auf seine gesamte theologische Arbeit ausgegangen sind. Im Übrigen erscheinen auf Grund dieses Materials die vielen Stellen, in denen er im Rahmen seiner Veröffentlichungen auf das Verhältnis der christlichen Konfessionen eingegangen ist und damit auch seine Kontroverse mit Möhler in einem ganz neuen Licht.

Welchen Platz nimmt Baur nun mit diesen seinen Forschungen zur Symbolik in der Geschichte dieser Disziplin ein? Die Anfänge der Symbolik liegen in der Reformationszeit. Es ist die Periode der Bekenntnisse, die hier eingeleitet wurde und die dann auch das Zeitalter der Orthodoxie umfaßt. Das Typische der konfessionellen Polemik liegt in einer weitgehenden

Distanzverlust gegenüber der Wahrheitsfrage, d.h. die eigene Position wird allzu schnell mit der christlichen Wahrheit schlechthin identifiziert. Aber im Laufe der Zeit trugen dann Pietismus und Aufklärung entscheidend zum Entstehen einer irenischen Grundeinstellung bei. Die Periode der Irenik ist nun andererseits durch die Gefahr des Orientierungsverlustes gegenüber der Wahrheitsfrage gekennzeichnet, d.h. die Frage nach der christlichen Wahrheit wird allzu schnell harmonisierend geantwortet. Diese beiden unterschiedlichen Ansätze mußten nun in ein sachgemäßes Verhältnis zueinander gebracht werden. Es ist das große Verdienst G.J. Plancks (1751-1833), die hier sich stellende Aufgabe als erster in Angriff genommen und damit die Begründung einer wissenschaftlichen Symbolik eingeleitet zu haben. Mit seiner Schrift "Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer christlichen Hauptparteien ..." (1. Aufl. 1796; 2. Aufl. 1804; 3. Aufl. 1822) nimmt Planck eine Schlüsselstellung in der Geschichte der Symbolik ein. Gerade zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als sich aufs Ganze gesehen ein tiefgreifender Umschwung im Verhältnis zu den Gedanken und Zielen der Aufklärung anbahnte, als Romantik und Restauration zu einer allgemeinen Belebung des kirchlich-konfessionellen Selbstbewußtseins beitrugen und die Zeichen der Zeit bereits wieder in die Richtung einer handfesten Polemik wiesen, gerade in dieser Situation kam dem Planck'schen Entwurf entscheidende Bedeutung zu. Ebenso entscheidend aber war es, das von Planck bereitgestellte methodische Instrumentarium nun auch wirklich aufzugreifen, es konstruktiv weiterzuentwickeln und die Symbolik in Ganzen theologisch zu profilieren. Den ersten literarisch greifbaren Versuch dieser Art begegnen wir bei Ph. Marheineke. Allein, die anfänglichen Veröffentlichungen Marheinekes in allen Ehren - der bedeutendere und weiterführendste Beitrag zur Sache, der in jenen ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts von einem Fach-

symboliker geleistet wurde, dieser Beitrag kam von Ferdinand Christian Baur.

Die Anfänge von Baurs ausdrücklicher Beschäftigung mit den Problemen der Symbolik reichen bis in seine Studienzeit (1809-1814) zurück. Im Rahmen der "Älteren Tübinger Schule" kam er durch entsprechende Vorlesungen seines Lehrers F. G. Bengel mit dem Programm G. J. Planck's in Berührung, und fortan ist die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Konfessionen ein integrierter Bestandteil seiner theologischen Entwicklung geblieben. Der erste große Kristallisationspunkt seines Denkens ist dann das 1824/25 erschienene religionsgeschichtliche Fachwerk "Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums", in dem sich Baur stark von Schleiermacher beeinflußt zeigt. Wir haben hier den Entwurf eines großen philosophisch gedeuteten Entwicklungszusammenhangs der Religion vor uns, in dem Baur – von Schleiermacher her und doch über ihn hinaus – das Christentum durchgängig in den allgemeinen Prozeß der Geschichte einordnet. Das Christentum ist als vollkommenster Ausdruck der Religion einerseits als Höhepunkt der Entwicklung verstanden, woraus sich die Unterschiede und Gegensätze zu den anderen Religionsformen ergeben. Andererseits ist es aber als Höhepunkt zugleich die gradlinige Fortsetzung des Vorangegangenen und unterliegt deshalb grundsätzlich den gleichen Deutungskategorien wie die anderen Religionen. Der Höhepunkt, den das Christentum im Bezug auf die Geschichte der Religion bildet, ist also kein Endpunkt, sondern [illegible] Weiterentwick- [illegible] Gegensätze bestimmt wird. Wo anders aber manifestieren [illegible] Gegensätze innerhalb des Christentums am [illegible]en, als in den christlichen Konfessionen? [illegible] Baur eine klare und bisher nicht erkannte [illegible] "Symbolik und Mythologie" zur [illegible]

[illegible] vorgezeichnet und wird [illegible] in der ersten Symbolikvorlesung kräftig und konsequent ausgezogen.

Im Rahmen der vollständigen Dissertation schließen sich nun fünf Abschnitte aus dem Manuskript der ersten Symbolikvorlesung im Wortlaut an, gefolgt von einer interpretierenden Untersuchung, in der auch noch andere Passagen der Vorlesung herangezogen werden. Hier werden nicht zuletzt die Voraussetzungen genauer erkennbar, mit denen Baur in die Kontroverse mit J.A. Möhler ging. Diese Auseinandersetzung, die sich von 1832 bis 1836 hinzog, steht dann im Mittelpunkt des nächsten Kapitels, das in dem vorliegenden Teildruck wiedergegeben ist.

In einem letzten Kapitel konnte schließlich Baurs zweite Symbolikvorlesung (1846/47) in vollem Umfang mitgeteilt werden. Sie basiert in Vielem auf der ersten Symbolikvorlesung, greift aber vor allem auch auf die Schriften zurück, die Baur im Zuge seiner Kontroverse mit Möhler verfaßt hatte und ist mitgeprägt von der in diesem Zusammenhang vollzogenen Rezeption der Hegelschen Philosophie. Zudem macht sich die inzwischen mächtig fortgeschrittene Restauration des Katholizismus und die durchgreifende Verschlechterung des Klimas im Verhältnis der Konfessionen bemerkbar. Diese veränderte Situation hat wohl überhaupt den Anlaß dafür gegeben, daß Baur sich zur Abfassung dieses neuen Entwurfs entschlossen hat. Und da er in Möhler einen der maßgeblichen Verbreiter des wiedererwachten Konfessionalismus sah, setzt er sich in der zweiten Symbolikvorlesung noch einmal ausführlich und in stellenweise sehr spitzem Ton mit ihm auseinander.

Zum Schluß möchte ich mich vor allem bei Herrn Professor D. Steck für die Unterstützung bedanken, die er mir während meiner Arbeit hat zuteil werden lassen. Mein Dank gilt auch Herrn Professor Dr. Dr. [illegible], der das Korreferat übernommen hat. Außerdem sei an dieser Stelle die Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek

Tübingen erwähnt, die mir dankenswerter Weise die Originalmanuskripte von Baurs Symbolikvorlesungen über [illegible]
Und schließlich möchte ich meinem Vater, Pfarrer i.R. Karl Friedrich, für seine tatkräftige Hilfe bei der Entzifferung der Vorlesungsmanuskripte und des aus dem Nachlaß Baurs außerdem herangezogenen Briefmaterials danken.

Peter Friedrich

Hinweis

Die einzelnen Seiten des Teildrucks sind doppelt gezählt. Die Zählung oben rechts geht auf die vollständige Dissertation zurück; die Zählung in der Mitte ist diejenige des Teildrucks.

B. Die Kontroverse zwischen Ferdinand Christian Baur und Johann Adam Möhler

Kaum hatte Baur im Wintersemester 1828/29 seine Symbolikvorlesung das erste Mal gehalten, da kündigte einer seiner katholischen Kollegen an der Universität Tübingen für das Sommersemester 1830 ebenfalls eine derartige Vorlesung an. Es war Johann Adam Möhler, der seit 1823 dem Lehrkörper angehörte und zweifellos als der bedeutendste Vertreter der sog. "Katholischen Tübinger Schule" angesehen werden muß.[1] Möhler war damit der erste katholische Theologe, der die Disziplin der Symbolik in den Lehrplan einer katholischen Fakultät einführte[2]. Nachdem er seine Vorlesung im Sommersemester 1831 noch ein zweites (und letztes) Mal gehalten hatte, arbeitete er sie dann zu jenem großen und aufsehenerregenden Werk aus, das 1832 unter dem Titel "Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" erschien und das den unmittelbaren Anlaß für die öffentliche Kontroverse zwischen Möhler und Baur bildete. Unter welchen Voraussetzungen Baur in diese Kontroverse ging, ergibt sich aus den bisherigen Untersuchungen der vorliegenden Arbeit. Das jenes Möhler ergibt, so [illegible] nun zunächst in groben Umrissen zu skizzieren.

---

1 Das Lehrmonopol Möhlers und der Charakter der katholischen Tübinger Schule ist in den letzten Jahrzehnten von [illegible] in mehreren Aufsätzen, Arbeiten besonders eingehend untersucht worden.

2 In der Literatur taucht immer wieder ein Anspruch auf, daß Möhler schon von 1827 (oder 1828) an Vorlesungen über Symbolik gehalten hat. Diese Erstdatierung wird wohl das erste Mal von Reithmayr in Vorwort zur 3. Aufl. von Möhlers Symbolik (1838) vertreten (vgl. ebd. 126). Sie begegnete dann z.B. bei Kihn, Möhler, XIV; Pelz, Möhler, 29; jüngst auch

I. Der Werdegang J.A. Möhlers.

Die theologische Entwicklung J.A. Möhlers ist eingebettet in den allmählichen Prozeß einer äußeren Stabilisierung und inneren Erneuerung des Katholizismus im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, der im Affront gegen die Auflösungserscheinungen der Aufklärungszeit im Endeffekt auf eine durchgreifende kirchlich-konfessionelle Reintegration hinauslief. Auch Möhler hatte sich bereits während seines Studiums (ab 1815) ein besonderes Interesse für die Probleme des katholisch-protestantischen Gegensatzes erworben, angeregt vor allem durch entsprechende Neigungen seines Lehrers J.S. Drey. In Dreys theologischem Denken spielten Erweckung und Romantik eine [illegible][x]. Er war ein echter Repräsentant der wiedererwachenden Katholizität jener Jahre, erfüllt [illegible] ein lebendiges Christentum und [illegible] um eine lebendige Theologie[4], [illegible], indem er namentlich von J.M. Sailer[5], Schelling und

---

bei Scheele, Einheit und Glaube, 59. Bei Wörner/[illegible], Möhler, [illegible] gibt Wörner den Zusammenhang [illegible] Symbolikvorlesung, Möhlers an, [illegible] auf das Jahr [illegible] zurück [illegible]. Die Präsentierung [illegible] jedoch nicht den Tatsachen. [illegible] der im Universitätsarchiv [illegible] Lesungsverzeichnissen und Kürschlichen [illegible] geht hervor, daß Möhler lediglich im [illegible] im [illegible] über Symbolik gelesen hat [illegible] Einführung in die [illegible] Möhlerschen Symbolik, [illegible] Aktenstücke und Briefe, [illegible].

3 Vgl. Geiselmann, Überlieferung, 120 ff.

4 Ebd. 133.

5 Sailer war [illegible] früher sog. [illegible] auch [illegible] auf die [illegible] bewegung ein, [illegible]

Schleiermacher beeinflußt war, vollzog sich bei Drey nicht zuletzt auch angesichts der konfessionellen Problematik[6]. In der lebendigen Beziehung zu der in der katholischen Kirche dauernd gegenwärtigen urchristlichen Überlieferung fand Drey das Prinzip echten Glaubens und wahrer Kirchlichkeit[7]. Aber er fragt zugleich auch nach dem Sinn der kirchlichen Spaltungen, "nach ihrer Funktion im Lebensganzen des einen Christentums und des einen (sc. katholi-

---

allen seine mystisch-erlebnistheologische Auffassung von der Kirche, mit der er den juridisch-autokratischen Kirchenbegriff der Schul- und Kontroverstheologie überwähte, ja verdrängte. Die Erwachten, zu denen Protestanten ebenso gehören wie Katholiken, "bilden die Gemeinschaft, die Sailer theologisch Kirche nennt" (Reutzenbach, Sailer, 23). Das Rechtliche ist für ihn zweitrangig, die Hierarchie hat nur Ordnungsfunktionen. Von daher konnte er sagen: "Die Protestanten sind als Christen unsere Brüder, als Protestanten unsere Wetteifrer, als Menschen Kinder Gottes" (zitiert nach Reutzenbach, Sailer, 23).

6 Vgl. dazu z.B. die frühe Abhandlung Dreys über "Die Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" von 1812 (abgedruckt bei Geiselmann, Geist des Christentums, 83 ff.) und den Aufsatz "Von Geist und Wesen des Katholizismus", 1819 (abgedruckt ebd., 193 ff.). Die zuletzt genannte Untersuchung wird auch von Baur in SV¹ durch ein langes Zitat berücksichtigt (SV¹, 325 f. vgl. oben D II,3).

7 Vgl. dazu Geiselmann, Überlieferung, 137 ff. - Gerade darin sieht Baur in seinem Kommentar zu Drey das Typische der katholischen Geschichtsauffassung, in der vorausgesetzt wird, "daß, was jetzt in der Kirche ist und bisher war, auch schon ursprünglich war. Worin besteht demnach das Lebendige des Christentums, dessen der Katholizismus sich rühmt, als nur im Kirchlichen, wie es in der Anschauung und im Leben gegeben ist, womit ... das wahre Wesen der christlichen Religion identifiziert wird" (SV¹, 326).

schen d.Verf.) Kirche"[8]. Sie haben für ihn den Sinn, der Kirche das Bewußtsein ihrer selbst zu vermitteln, "das, was bisher unbewußt in der Kirche vorhanden war, bewußt zu machen"[9]. Insofern üben die Spaltungen eine Lebensfunktion für das Ganze der Kirche aus und haben notwendige, wenn auch unechte Gegensätze hervorgerufen[10], die dem Plan der göttlichen Vorsehung entsprechen. So ist es Drey unter dem Einfluß der romantisch-organischen Geschichtsauffassung zumindest gelungen, "die gegenkirchlichen Gebilde des Protestantismus, überhaupt alle nicht katholischen Kirchenparteien, in das Ganze der geschichtlichen Entwicklung der Kirche einzubauen"[11]. Der junge Möhler aber sah sich durch diese Gedankengänge Dreys dann veranlaßt, das konfessionelle Problem näher ins Auge zu fassen[12]. Zudem ist es mit dem Einfluß Dreys zu verdanken, daß er sich im Laufe der Zeit immer intensiver mit der großen Vergangenheit seiner Kirche beschäftigte und auf diese Weise ein vertieftes inneres Verhältnis zu ihr gewann[13]. Aber in diesem Zusammenhang ist nun auch an die Auswirkungen seiner Studienreise zu denken, die er im Wintersemester 1822/23 unternahm, und die ihn an den wichtigsten deutschen Universitäten mit einigen großen protestantischen Gelehrten in

---

8 Geiselmann, Einführung, 94.

9 Ebd. 98.

10 "Unecht" sind die Gegensätze deshalb, weil sie nicht innerhalb der katholischen Kirche ausgetragen worden sind und werden.

11 Geiselmann, Einführung, 99.

12 Außerdem spielte hier ein äußeres Ereignis eine nicht unwesentliche Rolle: Im Herbst 1817 wurde die katholisch-theologische Fakultät von Ellwangen, an der Möhler seit 1815 studierte, auf Anordnung der württembergischen Regierung aus ihrer traditionell katholischen Umgebung herausgelöst und in das vollkommen protestantische Tübingen verlegt. Daraus ergab sich ein reger Gedankenaus-

Berührung brachte. So begegnet er in Göttingen unter anderem G.J. Planck, der damals gerade Vorlesungen über Kirchengeschichte und über Symbolik hielt.[14] Möhler hat sich in seinen Briefen besonders von den kirchengeschichtlichen Vorlesungen Plancks beeindruckt gezeigt[15]. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß er auch im Bezug auf die wissenschaftliche Behandlung der Konfessionsunterschiede durch Planck wesentlichen Impuls erhielt[16], zumal er gerade von Göttingen aus das erste Mal und überdies so dezidiert zum konfessionellen Problem Stellung nahm, daß die Nachwelt in diesen brieflichen Äußerungen[17] bereits den "künftigen Symboliker"[18] sprechen hörte. Seine Reiseroute führte ihn dann weiter nach Berlin, wo er u.a. Schleiermacher, Marheineke, Neander und G.F. Strauß (den Verfasser der "Glockentöne") kennenlernte[19]. Geradezu begeistert hörte er die kirchen-

---

tausch zwischen den katholischen und protestantischen Studenten, und Möhler nahm daran "aus persönlichen und wissenschaftlichen Gründen lebhaft teil" (Fels, Möhler, 20; vgl. auch Werner/Gams, Möhler, 8 f.; Kihn, Möhler, V; Geiselmann, Einführung, 20; Scheele, Einheit und Glaube, 32 f.).

13 Dieses innere Verhältnis zu seiner Kirche war bei Möhler zunächst ein durchaus lockeres gewesen. Später meinte er scherzhaft, es haben Zeiten gegeben, in denen er "im Heidentum gelebt" habe (Lösch, Aktenstücke und Briefe, 350). Er hatte "einen Enthusiasmus des freien Wissens" einem "sehr unbedingten wissenschaftlichen Streben gehuldigt und seine Ansichten harmonierten "weder durchgängig mit dem positiven Glauben", noch waren sie "in allseitiger Übereinstimmung mit den kirchlichen Institutionen" (ebd. 528 f.). Möhler neigte in jungen Jahren jener gemäßigten katholischen Aufklärung zu, deren Reformwille vor allem auf die in weiten Kreisen vorhandenen Erstarrungserscheinungen gerichtet war (vgl. dazu Geiselmann, Art. Möhler, LThK Bd.VII, 521; ders. Tübinger Schule, 537 ff.; Werner/Gams, Möhler, 11 ff.; Kihn, Möhler, XIV; Fels, Möhler, 30 u.a.).

14 Nach dem Vorlesungsverzeichnis der Universität Göttingen WS 1822/23 las Planck "Die zweite Hälfte der Kirchengeschichte" und "Eine historische und

geschichtlichen Vorlesungen Neanders[20]. Durch sie hat sein Sinn für das Studium der alten Kirche eine erhebliche Stärkung und Fortentwicklung erfahren[21].

---

vergleichende Darstellung der vorzüglichsten Systeme der christlichen Theologie ... nach dem Abriß Aufl. 3 Göttingen 1822".

15 Vgl. Lösch, Aktenstücke und Briefe, 73 f.

16 Ein in der bisherigen Möhlerforschung kaum berücksichtigter Zusammenhang!

17 Vgl. Lösch, Aktenstücke und Briefe, 78. Sie weisen sogar konkrete Berührungen mit der Konzeption G.J. Plancks auf. Dazu die inhaltlich parallelen Ausführungen Möhlers, die er 1834 im Auftrage der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen an Planck zu dessen 50jährigem Amtsjubiläum schrieb (ebd. 273 ff.).

18 Vgl. Möhler, 37; vgl. Kuhn, Möhler, XXV; Werner/Gams, Möhler, 306; Geiselmann, Einführung 45.

19 Nach dem Vorlesungsverzeichnis der Universität Berlin (WS 1822/23) las Schleiermacher: 1. Die christliche Sittenlehre, 2. Die Briefe des Paulus an die Thessalonicher und Galater.- Marheineke: 1. Encyclopädie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, 2. Wissenschaftliche Dogmatik.- Neander: 1. Zweiter Teil der Kirchengeschichte, 2. Christliche Archäologie, 3. Neutestamentliche Anthropologie und Christologie, 4. Briefe des Paulus an die Korinther und die Gefangenschaftsbriefe.- G.F. Strauß: Praktische Theologie.

20 "Welches Quellenstudium, welches Urteil, welche tiefe Religiosität, welcher Ernst, welche Klarheit und Gedrängtheit der Darstellung, wie lebendig, wie helle ist das Bild der Zeit, die Neander schildert: ... unvergeßlich werden mir Neanders Vorlesungen sein; entscheidenden Einfluß werden sie auf meine kirchenhistorischen Arbeiten haben" (Lösch, Aktenstücke und Briefe, 84).

21 Neander, einer der großen Vertreter der Erweckungstheologie, "war von einer Frömmigkeit getragen, die den Zusammenhang von Erweckung, romantischem Idealismus und supranaturalistischer Aufklärung nirgends verleugnete". Im Gegensatz zur pragmatischen Geschichtsschreibung gab er der Vielfalt der historischen Stoffe dadurch einen inneren Zusammenhang, daß er "die Geschichte des Christentums als einheitliche Lebensentfaltung beschrieb, die immer aufs neue die entgegengesetzte Einseitigkeiten

[illegible] Möhler noch Brunien, Prag, Wien und [illegible] besucht hatte, kehrte er im April 1823 nach Tübingen zurück. Sicherlich geht Goyau etwas zu weit, wenn er Möhler einen "Schüler der protestantischen Fakultäten Norddeutschlands" nennt[22]. Aber so viel darf man doch wohl sagen, daß diese Reise seinen geistigen Horizont erheblich erweitert hat und daß die unmittelbare Begegnung mit den genannten Gelehrten einen bleibenden Eindruck bei ihm hinterlassen hat. Was er in seiner Studienzeit an Anregungen erfahren hatte, der ganze Ertrag des bisher Erworbenen, wurde jetzt in bestimmtere Bahnen des Denkens gelenkt[23]. Dies bezieht sich in besonderem Maße auf seine Beschäftigung mit den Problemen des konfessionellen Gegensatzes und auf sein Studium der Kirchengeschichte. Durch die Kombination dieser beiden Elemente empfing Möhler das Organ für eine lebendige Begegnung mit seiner Kirche. Es wäre also völlig verfehlt, eine gewisse Entfremdung gegenüber dem Katholizismus zu den Konsequenzen seiner genaueren Bekanntschaft mit dem Protestantismus zu zählen. Im Gegenteil, auf seine Studienzeit zurückblickend sagte Möhler später: "Was nach menschlicher Ansicht geeignet war, meine noch nicht hinlänglich entschiedene Geistesrichtung den katholischen Interessen zu entfremden, das wurde in der Hand Gottes gerade das Mittel, mir den Katholizismus in seiner festen, unzerstörbaren Kraft, in seiner ewigen Erhabenheit und Würde dazu-

---

überwindet; da für ihn das Christentum die übernatürliche Kraft war ..., wurde ihm die Kirchengeschichte zur Entwicklung des Wechselverhältnisses, das sich zwischen dem Eindringen des Sauerteigs in die Welt und den Reaktionen der Welt dagegen verwirklicht" (Stephan/Schmidt, Geschichte, 112; vgl. zu Neander auch Baur, Epochen, 202 ff.).

22 Goyau, Frohes Streben zur Einheit, 60.

23 Vgl. dazu u.a. Zardy, Die Stimme der Väter, 67 ff.

stellen"[24]. In Tübingen vertiefte er sich nun mit neuem Schwung in das Studium der Kirchenväter, bei denen er "jenes Bild der Kirche fand, das er suchte"[25]. Er grub sich ein "in den Geist und das Leben der Vergangenheit, und immer deutlicher erkannte er, daß ein lebendiges, frisches, voller Christentum bei den Kirchenvätern zu finden sei"[26]. Und dabei entdeckte er dann auch das Generalthema seiner Lebensarbeit: die Frage nach der Einheit der Kirche.

Im Sommersemester 1823 eröffnete Möhler seine Lehrtätigkeit mit kirchenrechtlichen Vorlesungen[27], und sofort zeigt er sich hier von dem Gegensatz des katholischen und protestantischen Kirchenbegriffs bestimmt: im Unterschied zur reformatorischen Akzentuierung der ecclesia invisibilis entwirft er den katholischen Kirchenbegriff von der sichtbaren äußeren Erscheinung her und stellt sich damit in eine Linie mit der von Bellarmin ausgehenden nachtridentinischen Theologie. Die Einheit der Kirche ist für den Möhler der kirchenrechtlichen Vorlesungen gleichbedeutend mit der objektiv gegebenen, auf göttlicher Tradition gegründeten "sichtbaren Einigkeit der einzelnen Gläubigen"[28] Daneben aber macht sich - besonders in den Beiträgen Möhlers zur Tübinger theologischen Quartalschrift der Jahre 1823-1825 ein ganz anderer Kirchenbegriff geltend, in dem Möhler die theologische Romantik seines Lehrers Drey mit der romantischen Volksgeistlehre verbindet und stark auf Schleiermachers Denkbahnen einschwenkt[29].

---

24 Lösch, Aktenstücke und Briefe, 515.

25 Fels, Möhler, 32.

26 Ebd. 35.

27 Teilweise veröffentlicht bei Geiselmann, Geist des Christentums, 399 ff.

28 Geiselmann, Einheit der Kirche, 27.

29 Vgl. Geiselmann, ebd., 24 ff.

Dieser Kirchenbegriff ist ausgesprochen mystischer Natur: nicht die menschlich-äußere Verfassung, sondern der lebendig wirkende göttliche Geist ist das Kriterium der Kirche, die dann als "Gemeinschaft des christlichen Volkes" verstanden wird und ihr Einheitsprinzip in der "unsichtbaren mystischen Glaubens- und Liebesgemeinschaft" hat[30]. Durch diese Konzeption ist dann auch Möhlers erstes großes Werk "Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus" geprägt, das 1825 - also ungefähr zur gleichen Zeit wie Baurs "Symbolik und Mythologie" - erschien[31]. Der Kirchenbegriff wird hier im Rückgriff auf die Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte ganz von innen nach außen konstruiert. Das Pfingstfest ist das Geburtsfest der Kirche[32], der göttliche Geist schafft und erhält den Glauben der Einzelnen und die organische Einheit der Kirche liegt in der Gemeinschaft der Glaubenden. Gerade "durch die mannigfaltigen Eigentümlichkeiten der einzelnen, durch die freie Entwicklung und unbekümmerte Bewegung derselben, wird es ein lebendiger Organismus, herrlich blühend und gedeihend"[33]. Die Geschichte der Kirche erscheint als die lebendige Selbstentfaltung des göttlichen Geistes, als ein Geschehen, in dem sich die christliche Offenbarung in harmonischer Selbstüberlieferung immer neu aktualisiert und das innere Leben der Gemeinschaft bestimmt. Die Einheit von Idee und Kirche, von Idee und Geschichte ist also als eine innere begriffen. Und aus dieser inneren, mystisch-geistigen Einheit geht dann die äußere Einheit der Kirche hervor, "aufzeigend der-

---

30 Ebd. 27.

31 Krit. Neuausgabe von J.R. Geiselmann, Köln/Olten 1957.

32 Vgl. Merkle, Möhler, 65.

33 Möhler, Einheit, 114.

[illegible]

[illegible] Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, 62 -

35 Geiselmann, Einheit der Kirche [illegible]

36 Zum Begriff der Ketzerei bei Möhler [illegible] gemein vgl. [illegible] gar, Die [illegible], der Riß durch die [illegible], [illegible]

37 Vgl. Geiselmann, Einführung, 102

38 Möhler, Einheit, 104.

39 [illegible] Einheit der Kirche, 56.

40 Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit.

wieder an der Wendung seiner kirchenrechtlichen Vorlesungen angeknüpft[41]. Das deutet sich im Bezug auf die Gegensatzlehre schon in einigen nachträglich in die "Einheit" eingefügten Passagen an[42]. Hier lehnt Möhler nämlich den Gegensatzcharakter der Häresie ab. Gegensätze können sich nur innerhalb der Einheit der katholischen Kirche geltend machen, denn nur innerhalb dieser Einheit kann ihnen eine Lebensfunktion zukommen[43]. Außerhalb dieser Einheit aber verliert der Gegensatz jeden positiven Wert, er wird zum isolierten, verfehlten Gegensatz, zum Widerspruch, der in mutwilligem Egoismus wurzelt. Und Möhler meinte im Rückblick auf seine frühere Konzeption: "Da müssen wir nun freilich eingestehen, daß wir die Häresien nicht hätten Gegensätze zur Kirche, sondern immer Widersprüche nennen sollen"[44]. Diesem bedeutungsvollen Wandel in der Gegensatzlehre entspricht eine ebenso durchgreifende Änderung des Kirchenbegriffs. Denn hier vollzieht Möhler die folgenreiche Wendung von der pneumatozentrischen zu einer betont christozentrischen Anschauung von der Kirche und steuert immer mehr in die Richtung eines strengen "Objektivismus der historischen, christusgegebenen Offenbarungswirklichkeit 'an sich' mit ihrer absoluten Wahrheit"[45]. Nun geht er von den

---

41 Vgl. Geiselmann, Einheit der Kirche, 23.

42 Der in diesem Zusammenhang besonders wichtige Zusatz: Einheit, § 46, 152 ff.- Zum Ganzen vgl. Geiselmann, Einführung in die Symbolik, 102 ff.

43 Vgl. besonders Einheit, 154.

44 Einheit, 155.

45 Geiselmann, Einheit der Kirche, 57 f.- Nach Wörner (Möhler, 26) hat sich Möhler auf diese Weise "zu geläuterten Ansichten" durchgerungen. "Allmählich streifte er lang erhaltene Vorurteile ab, machte sich los von manchen bisher für gut gehaltenen Anschauungen, in denen aber der Irrthum fein verborgen gelegen." Zum Ganzen vgl. auch Scheele, Einheit und Glaube, 49 ff.

historischen Ursprung der äußeren, institutionell verfaßten Kirche, von der Stiftung durch Christus aus. Wie Christus in seiner Gottmenschlichkeit nur einer ist, so ist auch sein Werk, die Kirche, nur in ihrer Einheit recht begriffen. Entsprechend sieht Möhler die Einheit der Kirche in der konkreten, äußerlich sichtbaren Institution gegeben. Der ganze Denkweg führt jetzt von außen nach innen. Die Kirche erscheint ihm jetzt als "die objektiv gewordene christliche Religion, ihre lebendige Darstellung"[45], sie ist "der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben"[47], "auf eine abbildlich-lebendige Weise (sic! d. Verf.) der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus"[48]. Die Einheit von Idee und Kirche, von Idee und Geschichte ist jetzt also an der äußeren Erscheinung orientiert, und die Grundlage des kirchlichen Lebens ist die Autorität. "Darin kommt am auffälligsten zum Vorschein, daß diese Konstruktion der Kirche Restaurationstheologie ist und sich den geistigen und politischen Bewegungen der Zeit einordnet"[49]. Von seinen Erstlingswerk, der

---

46 Möhler, Symbolik, 389.

47 Ebd.- Über die darin nicht zuletzt auch zum Ausdruck kommende "Wahlverwandtschaft" zwischen Möhler und Schleiermacher vgl. den im Ganzen wichtigen Beitrag von J. Holtzmann, Kanon und Tradition, 455 ff.

48 Möhler, Symbolik, 353 f.- Dieser ganze Umschwung vollzog sich in Anknüpfung an und in Frontstellung gegen Schleiermacher und Hegel. Das zeigt sich besonders deutlich in der Rezension von A. Genglers Untersuchung über "Das Verhältnis von Theologie und Philosophie" (1826), die Möhler 1827 in der Theologischen Quartalschrift (498-522) veröffentlichte. In Genglers theologischem Denken spielte Schleiermacher eine bedeutende Rolle, und zugleich macht sich bei ihm - erstmals im Raum der katholischen Theologie - auch der Einfluß Hegels geltend (vgl. zum Ganzen Geiselmann, Einheit der Kirche, 56).

49 Geiselmann, Wandel, 651.

"Einheit in der Kirche", hat sich Möhler später selbst distanziert: "Versucht, ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften anzugeben, übergingen er sein erstes Werk ... ganz mit Stillschweigen und darum erinnert, sagte er: 'Ich werde nicht ganz gerne an dieses Werk erinnert. Es ist die Arbeit einer begeisterten Jugend'"[50].- Daß sich der beschriebene Umschwung in Möhlers Denken[51] maßgeblich auf seine Ansichten zum Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus auswirken mußte, ist klar. Der katholische Kirchenbegriff wird nun wieder in bewußtem Gegensatz zur reformatorischen Idee der unsichtbaren Kirche verstanden"[52]. Die Front zwischen den Konfessionen wird zur Grenzlinie zwischen Wahrheit und Irrtum, und es steht außer Frage, daß diese Alternative bei Möhler im Bereich der Ekklesiologie verankert war[53].

Unter diesen Voraussetzungen hat Möhler dann die Aufgabe in Angriff genommen, den konfessionellen Problem im Rahmen einer wissenschaftlichen Symbolik thematisch zu behandeln: Ausgestattet mit umfassender Bildung, mit reichhaltigem Wissen und einer intimen Kenntnis des Protestantismus war er gewiß in hohem

---

50 Lösch, Aktenstücke und Briefe, 513.

51 In dieser Entwicklung liegt wohl auch der Grund für die unterschiedliche Beurteilung Möhlers. Er wird als "Vorläufer sowohl des katholischen Modernismus ... wie des Ultramontanismus bezeichnet (Steck, RGG³ IV, 1069; vgl. Congar, L-evolution, 205 ff.). Ähnliches gilt von der katholischen Tübinger Schule überhaupt (vgl. Geiselmann, Tübinger Schule, 11 ff.).

52 Geiselmann, Einheit der Kirche, 65.

53 Congar, L-evolution, 212: "Il nous semble qu'il y a lieu de tenir grandement compte de cet élément proprement religieux et théologique, de cette confrontation dans la réflexion de Moehler, entre l'ecclésiologie protestante et l'ecclésiologie catholique, pour expliquer et interpréter L'évolution de sa pensée, si nettement marquée entre L'Unité et la Symbolique".

Grade geeignet, als erster die Symbolik in den Vorlesungsplan einer katholischen Fakultät einzuführen. Nicht zuletzt dadurch wurde er die "klassische Gestalt jener die schärfsten Pfeile des Konfessionalismus in die katholischen Scheunen führenden Theologie"[54]. Dabei muß nun aber beachtet werden, daß er sich ganz sicher nicht allein deswegen dazu entschloß, weil - wie er im Vorwort von S^1 allgemein gehalten feststellt - "auf allen deutschen lutherischen und reformierten Universitäten ... seit Jahren die Sitte (besteht), über den genannten Gegenstand Vorträge den Kandidaten der Theologie anzubieten"[55], sondern auch und vor allem deshalb, weil das seit 1828 in seiner unmittelbaren Umgebung der Fall war. Nimmt man mit Geiselmann an, daß Möhler mit ihrer Ausarbeitung um 1828/29 begann[56], dann handelt es sich genau um den Zeitraum, als Baur bereits sein erstes Kolleg über Symbolik hielt. Wurden die protestantischen Studenten seit 1828 durch Baur bestens auf die kontroverstheologischen Diskussionen mit ihren katholischen Kommilitonen vorbereitet, so ist es nur folgerichtig, daß die entsprechenden Vorlesungen Möhlers (SS 30/ SS 31) von den katholischen Studierenden "mit einem unglaublichen Eifer und Beifall aufgenommen wurden"[57]. Baurs Vorlesung über Symbolik wird also die Initialzündung für Möhler gewesen sein.
Dieser unmittelbare Zusammenhang zwischen den beiden Tübinger Symbolikern kann als gesichert angesehen werden. Er ist bisher so gut wie gar nicht beachtet

---

54 Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, 624.

55 S^1,3.

56 Geiselmann, Einführung, 29.

57 Werner/Gaus, Möhler, 27; vgl. auch Kihn, Möhler, XXV.

worden, obwohl sich bei Klüpfel in bezug auf Möhler die Notiz findet: "Als eigentlicher Apologet des katholischen Lehrbegriffs trat er in seiner Symbolik auf, zu deren Ausarbeitung er durch die Vorträge seines protestantischen Kollegen, Baur, veranlaßt wurde"[58]. Und außerdem wird noch bei Wagenmann/Hauck darauf hingewiesen, daß Möhler "nach dem Vorgang seines protestantischen Kollegen Baur" Vorlesungen über Symbolik hielt[59]. Die künftige Möhlerforschung wird an diesem Befund nicht mehr vorbeigehen können.

Hält man nun Baur und Möhler als Theologen nebeneinander, so läßt sich schon die Schärfe, aber auch der Tiefgang ihrer Kontroverse erahnen. Während sich Baur in Blaubeuren an mythologischen Studien begeisterte, war Möhler in die Zeit der Kirchenväter vertieft; während Baurs erstes Werk "Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums" erschien, gab Möhler als erste große Veröffentlichung "Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus" heraus"; während Baur sich der Aufgabe der christlichen Symbolik von religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Voraussetzungen aus näherte, erwuchs die Symbolik Möhlers aus einer entschlossen kirchlich-katholischen Gesinnung. Hier der fromme Irenäus, dort der geniale Valentinus (Schlier) - dieser Vergleich hat einiges für sich.

Aber so sehr sie sich voneinander unterscheiden, es gab auch vieles, was sie grundsätzlich verband. So zum Beispiel das ausgeprägte Interesse für die

---

58 Klüpfel, Uni Tübingen, 447. Die Bemerkung stammt nicht aus der Feder Baurs.

59 Wagenmann/Hauck, Art. Möhler, RE XIII, 206.- Ein weiterer Hinweis auf diesen Zusammenhang begegnet bei Schanz, Einleitung in die 5. Ausg. der "Neuen Untersuchungen", 10: "Wir wissen, daß an der protestantischen Fakultät Professor Baur solche Vorlesungen schon vorher gehalten hatte".

Geschichte, de[illegible] und der Idealis,us auf sie ausgeübt hatte und die bedeutende Rolle, die Schleiermacher in ihrer theologischen Entwicklung einnahm. Mit Möhler und Baur standen sich zwei Männer gegenüber, die unbestritten zu den ganz großen Gestalten der Theologiegeschichte des 19. Jahrhundert gehören. Und mit Recht ist ihr Streitgespräch "Das Herzstück der Kontroverstheologie im 19. Jahrhundert" genannt werden[60].

II. Der äußere Verlauf der Kontroverse

Die Kontroverse zwischen F.C. Baur und J.A. Möhler drängte sich auf fünf Jahre, auf die Jahre 1832-1836, zusammen. Sie kann in zwei Phasen eingeteilt werden:

Die e r s t e P h a s e (1832-1833) beginnt mit dem Erscheinen von Möhlers "Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften", Mainz 1832. Baurs Entgegnung unter dem Titel "Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach [illegible] der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik" wurde znächst in der zweiten Hälfte des Jahres 1833 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie abgedruckt und unter dem Titeljahr 1834 auch als Buch veröffentlicht[61].

---

60 Scholder, Karl v. Hasen Auffassung des Konfessionsproblems, 51.

61 Das Buch erschien bereits Ende 1833. Die fälschliche Jahrzahl stammt vom Verleger. Vgl. das Vorwort zur "Erwiderung", die 1834 erschien. Baur weist (Seite XV) darauf hin, daß der Verleger Herr Verleger, ohne sein Zutun und Wissen, aus eigenem buchhändlerischen Drange, schon seiner frühern, noch im vorigen Jahr erschienenen Schrift die Jahreszahl 34 vorgesetzt" hat.

Die zweite Phase (1834-1836) wird eingeleitet durch Möhlers Replik auf den "Gegensatz" Baurs, betitelt "Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen". Die Schrift erschien 1834. Darauf reagierte Baur noch im gleichen Jahr mit seiner "Erwiderung auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche"[62]. Möhler gab 1835 zwar die vierte Auflage seiner Symbolik und die zweite Auflage der "Neuen Untersuchungen" hervor, jedoch ohne auf Baurs Erwiderung einzugehen. Nachdem er Tübingen bereits verlassen und einem Ruf nach München gefolgt war, veröffentlichte Baur dann abschließend eine wesentlich erweiterte zweite Auflage des "Gegensatzes", in der er u.a. auch die wichtigsten Schriften und Aufsätze berücksichtigte, die inzwischen zur Möhlerschen Symbolik und zu den durch sie verursachten Kontroversen erschienen waren.

III. Die erste Phase der Kontroverse (1832-1833)

1. J.A. Möhler: "Symbolik" (1. Auflage 1832/ 2. Auflage 1833)

a.) Die dogmatischen Prämissen

"Unter Symbolik verstehen wir die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des

---

62 Zunächst abgedruckt in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1834; als Buch erschienen 1835 (mit dem Titeljahr 1834, vgl. dazu Vorwort, IV.).

Die zweite Phase (1834-1836) wird eingeleitet durch Möhlers Replik auf den "Gegensatz" Baurs, betitelt "Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen". Die Schrift erschien 1834. Darauf reagierte Baur noch im gleichen Jahr mit seiner "Erwiderung auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche"[62]. Möhler gab 1835 zwar die vierte Auflage seiner Symbolik und die zweite Auflage der "Neuen Untersuchungen" hervor, jedoch ohne auf Baurs Erwiderung einzugehen. Nachdem er Tübingen bereits verlassen und einem Ruf nach München gefolgt war, veröffentlichte Baur dann abschließend eine wesentlich erweiterte zweite Auflage des "Gegensatzes", in der er u.a. auch die wichtigsten Schriften und Aufsätze berücksichtigte, die inzwischen zur Möhlerschen Symbolik und zu den durch sie verursachten Kontroversen erschienen waren.

III. Die erste Phase der Kontroverse (1832-1833)

1. J.A. Möhler: "Symbolik" (1. Auflage 1832/ 2. Auflage 1833)

a.) Die dogmatischen Prämissen

"Unter Symbolik verstehen wir die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des

---

62 Zunächst abgedruckt in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1834; als Buch erschienen 1835 (mit dem Titeljahr 1834, vgl. dazu Vorwort, IV.).

sechzehnten Jahrhunderts nebeneinandergestellten christlichen Religionsparteien mit ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (symbolischen Büchern)[63]. Diese Definition, die Möhler seinen Ausführungen in der Einleitung voranstellt, ist in mehrfacher Beziehung bemerkenswert, vor allem insofern, als hier die Konfessionen unter Einschluß der katholischen Kirche als "nebeneinandergestellte christliche Religionsparteien" bezeichnet werden[64] und das katholische Dogma nach Möhler ebenso in "öffentlichen Bekenntnisschriften" ausgedrückt erhält, wie es bereits der anderen Konfessionen. Das sieht zunächst ganz ähnlich aus, als wollte Möhler sich den lutherischen Symbolbegriff zueigen machen[65] und überdies im Blick auf das Verhältnis der christlichen Religionsparteien von der Voraussetzung dogmatisch-konfessioneller Gegensätze innerhalb der übergeordneten Einheit von Christentum und Kirche ausgehen. In der Tat mußte er zumindest in formaler Hinsicht einen solchen Ausgangspunkt wählen, um überhaupt die Möglichkeit eines Einstiegs in die Disziplin der Symbolik zu gewinnen. Aber in der Durchführung schieben sich nun doch wesentlich andere Elemente in den Vordergrund. Denn Möhler hat seiner Darstellung eine Gegensatzlehre zugrundegelegt, die sich kaum mit seiner Definition der Symbolik in Einklang bringen läßt. Es handelt sich um jene Gegensatzlehre, die er sich während und nach der Abfassung der "Einheit" gebildet hatte: wahre Gegensätze gibt es nur innerhalb der katholischen Kirche; jede Spaltung dagegen ist Abfall, beruht auf Widerspruch, und die

---

63 Möhler, Symbolik, 17 (Fassung der 2. Ausg. vgl. Geiselmann, Textgeschichte, 144 f.).

64 1. Ausgabe: "nebeneinander gestellte christliche Kirchen und Sekten" (vgl. TG - Geiselmann, Textgeschichte, 145).

65 Wolf, Ökumenische Symbolik, 344: Möhler befindet

der Widerspruch kann nur durch die Rückkehr in die Einheit der katholischen Kirche wieder zum wahren Gegensatz werden. Mit dieser Konzeption wendet sich Möhler gegen Schleiermacher und Hegel, bei denen er einen mit dem katholischen Glauben unvereinbaren Relativismus walten sah. Schleiermachers Individualitätsspekulation machte den Katholizismus zu einer Auffassungsweise des Christentums unter anderen, und im Gefolge von Hegels Dialektik kann der Katholizismus zwar als notwendig, aber doch nur als notwendiger Moment im Rahmen mehrerer nebeneinandergestellter christlicher Religionsparteien begriffen werden. Für Möhler aber existieren solche gegenüberstehenden Auffassungen und Momente nur innerhalb der konkreten Einheit der katholischen Kirche. Der Widerspruch aber, die Häresie, der Protestantismus fällt aus dieser innerkirchlichen Dialektik heraus. Möhler hat die Unterscheidung von (innerkirchlichem) Gegensatz und (außerkirchlichem) Widerspruch in seiner Symbolik terminologisch nicht konsequent festgehalten, wohl auch nicht festhalten können, wenn er sich nicht von vornherein von den Grundsätzen der Symbolik trennen wollte. In der Sache aber ist diese bedeutungsvolle Unterscheidung ganz deutlich das gestaltende Prinzip, das seiner Untersuchung zugrundeliegt. Für ihn stellt sich die Einheit der Kirche als reale und konkrete Einheit dar, und deshalb ist "alle Union im Raum der Kirchen Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche, in die sich der Widerspruch in Form eines echten Gegensatzes einordnen lassen muß. Ein Christus ist auf die Erde gesandt, eine Kirche ist von ihm gestiftet worden, so daß nur die eine, äußerlich sichtbare katholische und

---

sich mit seiner Definition "völlig im Bann des lutherischen Symbolbegriffs". Vgl. Maron, Symbolik im Katholizismus, 42.

apostolische Kirche, die identisch ist mit der römischen Kirche, die gottgewollte Einheit der Kirche darstellt"[66]. Infolgedessen kann der Begriff der Symbolik nach Möhler "nur von einem absoluten Begriff des Glaubens der katholischen Kirche als des christlichen schlechthin verstanden werden. Das aber heißt, die Symbolik muß ... der absoluten Geltung des kirchlich-katholischen Glaubens gerecht werden"[67]. Das wirkt sich nun auch auf den Symbolbegriff aus: Die im Zusammenhang der Reformation entstandenen katholischen Symbole sind als Schriften zu betrachten, "in welchen die katholische Kirche die uralten Grundsätze über den entstandenen Unfrieden aussprach"[68]. Wenn Möhler also von "öffentlichen Bekenntnisschriften" oder "Symbolen" im Katholizismus spricht, dann meint er die göttliche Tradition als den Ausdruck des in der katholischen Kirche" immerfort lebendigen ewigenden Geheimnisses Christi selbst"[69]. Im katholischen "Bekenntnisstand" stellt sich die absolute göttliche Wahrheit objektiv dar. Und das aktuelle, je neue Bekennen des Einzelnen wird als positives Bekenntnis zur Kirche und ihrem Dogma begriffen[70]. Daraus ergibt sich für den Symboliker die Aufgabe, die Lehrbegriffe der verschiedenen Konfessionen "so darzustellen, daß dabei der absolute Charakter der katholischen Kirche zum Ausdruck kommt"[71]. Wie Geiselmann angesichts dieser Prämissen unermüdlich von einem d i a l e k t i s c h e n Aufbau von Möhlers Symbolik sprechen

---

66 Kantzenbach, Deutung, 17. Vgl. dazu auch Stakemeier, Konfessionskunde heute, 27 ff.; 36 ff.

67 Geiselmann, Einführung, 87.

68 Möhler, Symbolik, 32.

69 Ranft, Traditionsprinzip, 60.

70 Vgl. dazu den nächsten Abschnitt (S III 1,b).

71 Geiselmann, Einführung, 91.

kann[72], ist kaum zu begreifen. Die ganze Aporie dieser Auffassung zeigt sich in dem Satz, daß die katholische Kirche "durch die Dialektik nicht aufgehoben werden, sondern als die wahre eine Kirche, als die schon immer vorhandene Synthesis aller Gegegensätze erkannt werden" soll[73]. Wenn nach Möhler nur innerhalb der katholischen Kirche echte Gegensätze anerkannt werden können und wenn infolgedessen der Protestantis,us als ein "unechter" und "verfehlter" Gegensatz anzusprechen ist, dann kann es eben im Blick auf das Verhältnis der Konfessionen keine echte, sondern nur noch eine unechte und verfehlte Dialektik geben, dann läuft alles auf einen ausgeprägten konfessionellen Dualismus hinaus. Nicht umsonst war es der Apologetiker Veronius (1575-1649), der "auf die Gestaltung der Möhlerschen Symbolik einen geradezu grundlegenden Einfluß" ausgeübt hat[74]. Der Unterschied zwischen Veronius und Möhler liegt nun aber darin, daß Veronius "eine Symbolik vom Gegensatze her", Möhler eine Symbolik der Gegensätze" vorgelegt hat[75], was praktisch nichts anderes bedeutet, als daß Möhler in methodischer Hinsicht die Apologetik des Veronius durch das spezifisch polemische Element ergänzte. Und dabei sagt er sich dann die Prinzipien der neueren Symbolik insofern zumutete, als er sich bemüht, "die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenseitigen

---

72 Vgl. bes. Einführung, 127 ff.

73 Ebd. 142.

74 Ebd. 84; vgl. Möhlers "Überblick der Geschichte der Symbolik" aus dem handschriftlichen Original der Symbolik, abgedruckt in der krit. Ausgabe von Geiselmann, 44 ff.- Zur Apologetik vgl. oben Teil B II.

75 Geiselmann, Einführung, 63.

Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhange" darzustellen[76]. Er geht also davon aus, daß "die Teile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut und zu die Grundideen, die alles beherrscht, bezogen werden" müssen[77]. Damit begegnet in der katholischen Kontroverstheologie allerdings etwas schlechthin Neues und Weiterführendes. Hier liegt das eigentliche Verdienst Möhlers. Aber eine Symbolik im eigentlichen Sinne kann sein Werk der ganzen inneren Struktur nach nicht genannt werden[78]. Möhler macht den Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche zum entscheidenden Kriterium. Zwischen Katholizismus und Protestantismus verläuft in seinen Augen die Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum[79]. Seine "kontroverstheologische Methode entspricht also seinem Kirchenbegriff"[80]. Dies alles muß klar und deutlich gesehen werden, wenn Möhlers Symbolik in ihrer eigentümlichen Ausprägung und gerade auch in der ihr eigenen Großartigkeit begriffen werden soll.

---

76 Möhler, Symbolik (2.Aufl.), 17 (vgl. DF 145).

77 Symbolik (1.Aufl.), 18.

78 Über manchen milderen Formulierungen darf man doch wohl die scharfen polemischen Äußerungen nicht übersehen, die die Symbolik Möhlers wie ein roter Faden durchziehen. Da liest man z.B. schon in der 1. Aufl. das Verwerfungsurteil von der "tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verirrung, von .welcher die Reformation ausging" (132), und wenn einmal einige Adjektive gesammelt werden, mit denen Möhler die protestantische Lehre bezeichnet, dann kommt man etwa auf folgende Kollektion: wunderlich, seltsam, merkwürdig, unklar, unverständig, ungeschickt, inkonsequent, unbegreiflich, widersprüchlich, naiv, einseitig, irrig, anmaßend, erbärmlich, verworren, krankhaft, völlig verkehrt, ganz verkehrt, sittengefährlich usw.

79 Es kommt hier die große Frage in Sicht, ob im Rahmen des Katholizismus überhaupt die Möglichkeit bestehen kann, das konfessionelle Problem

b.) Die historische und die dogmatische Betrachtungsweise

Die Symbolik ist für Möhler zunächst eine "von der unbefangensten und gründlichsten historischen Forschung begleitete Erzählung des Vorhandenen"[81]. Dabei ist vor allem auf die symbolischen Schriften zurückzugehen, denn: "Es leuchtet von selbst ein, daß die öffentlichen Bekenntnisse der fraglichen kirchlichen Gemeinschaften vor allem betrachtet werden müssen, und von daher hat die Mannschaft selbst ihren Namen erhalten"[82]. Aber dieser historisch-darstellende Charakter der Symbolik wird dann doch sofort in dogmatisch-polemische Bahnen gelenkt. Das wird besonders daran deutlich, wie Möhler im Zusammenhang der Quellenfrage das Problem der Bezugnahme auf einzelne Theologen löst und wie er diese Lösung begründet[83]. In der 2. Auflage stellt er nämlich "eine sehr beachtenswerte Differenz zwischen dem Gebrauch katholischer Schriftsteller und der Reformatoren zum Behufe des Bewiesens und Erläuterns" fest[84]. Diese Differenz besteht in den jeweils vor-

---

wirklich im Rahmen einer Symbolik zu behandeln (vgl. oben B II, dazu etwa Beckmann, Unitas ecclesiae, 775; Maron, Symbolik im Katholizismus 41 ff.).

80 Katzenbach, Deutung, 16.

81 Symbolik (1. Aufl.) = S^1,17.

82 S^1,22.

83 In der teilweise erhaltenen Handschrift der Symbolik und auch in der 1. Aufl. von 1832 spricht er sich zu diesem Problem noch relativ unparteiisch aus. Er will auf die Schriften Luthers, Melanchthons, Calvins und Bezas zurückgreifen, "wenn die Entstehung, die innere Bedeutung und der Wert der protestantischen Dogmen erforscht und wahrhaft begriffen werden soll", und auch im katholischen Bereich gaben "anerkannt kirchlich gesinnte Theologen ... manchen erfreulichen, näheren Aufschluß über einzelne Bestimmungen der katholischen Symbole" (TG,146 f.). Grundsätzlich aber gilt, daß

handenen Verhältnis von Subjektivem und Objektivem, von Individuellem und Allgemeinem. "Die Unterscheidung zwischen dem Individuellen und Gemeinsamen ist nur in der katholischen Kirche möglich; aber wie sie in ihr möglich ist, so ist sie auch notwendig"[85]. Bei den katholischen Theologen ist "ihr Besonderes und Eigentümliches auf das genaueste von dem Gemeinsamen (dem von der Kirche ausgesprochenen, von Christus und den Aposteln überkommenen Dogma) zu unterscheiden"[86]. Den Protestanten hingegen muß eine solche Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem "überaus schwerfallen", da "ihr ganzes ursprüngliches System nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles ist ... Es war in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte, um den sich alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich jedermann zu spiegeln habe, kurz: es war formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst, der allerdings als Individuum zugleich die erlöste Menschheit repräsentierte, ein Vorzug, der Möhler ihm eigen ist, nach ihm aber nur der Gesamtkirche, und zwar übertragen von ihm"[87]. Während Möhler heil

---

"nie die individuelle Meinung eines oder auch mehrerer Gelehrten einer Confession mit der Lehre der Confession selbst verwechselt werden (ibid.). Es handelt sich hier um das Gemeinsame, Öffentliche" (ebd.). Ganz anders wird diese Frage aber nur in der 2. Aufl. von 1833 gelöst, in der Möhler die eben zitierten Änderungen streicht.

84 S^2, 23.

85 S^2, 25.

86 Ebd.

87 S^2, 26f.

katholischem Dogma auf einen einzelnen Theologen als Urheber zurückgeführt werden kann, sind Luther, Calvin und Zwingli "die S c h ö p f e r "der unter den Ihrigen geltenden Ansichten"[88]. Deshalb sind die in den protestantischen Symbolen niedergelegten Glaubensmächte "mit der Art ihrer vergeblichen Erzeugung im Geiste Luthers und der ganzen Reihe von Anschauungen, die seine Seele erfüllten, so lebendig verwachsen, daß keine Trennung möglich ist: das Dogma ist mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjektiv und hat keinen anderen Halt und Wert als eben sie"[89].
Schon die Quellenfrage wird also von Möhler ganz unter dogmatischem Vorzeichen entschieden und damit stellt sich heraus, daß er unter "christlichen Bekenntnisschriften" im Bezug auf den Katholizismus und im Bezug auf den Protestantismus etwas völlig anderes versteht.
Entsprechendes gilt aber nun auch hinsichtlich der historischen Anschauung von der "nebeneinandergestellten christlichen Religionsparteien" überhaupt: Der Protestantismus ist für Möhler eine typische Form der Häresie. Er entstand aus einem innerkirchlichen Gegensatz[90] und war in seinen Anfängen eine von den vielen anderen Bewegungen, die sich damals allenthalben um eine innere Belebung der Kirche bemühten[91]. Alle diese Reformbestrebungen blieben

---

88 S^2, 24.

89 S^2, 24.

90 Vgl. S^2, 28.- "Möhlers ganzes Streben konzentriert sich dahin, die Häresien ihrem Wesen nach als Widerspruch dadurch zu bestimmen, daß sie von wahren innerkirchlichen Gegensätzen hergeleitet werden" (Geiselmann, Einführung, 119).

91 Vgl. dazu: Möhler, Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts (1831), in: Gen.Schriften, Bd.I,1-53.

aber nur so lange legitimiert, solange sie sich der absoluten Geltung des Allgemeinen unterordneten, die bindende Autorität des kirchlichen Lehramts anerkannten und sich selbst lediglich als relative (weil individuelle) Erscheinungen verstanden. Indem nun der Protestantismus dieses Prinzip [illegible] und den innerkirchlichen Gegensatz in revolutionärer Weise sprengte, disqualifizierte er sich selbst: er wurde zum Widerspruch, zur Häresie. Den Grund für diese Entwicklung sieht Möhler darin, daß sich die Reformatoren derart von ihren persönlichen religiösen Leidenschaften mitreißen ließen, daß sie die Unterscheidung von Absolutem und Relativem, Allgemeinem und Individuellem, Objektivem und Subjektivem aus den Augen verloren[92]. Und in der Darstellung des protestantischen Lehrbegriffs wird er dann nicht [illegible], daß sie aus subjektiven, dunklen, unklaren und verworrenen Gefühlen, aus einem Übermaß des frommen Eifers, aus einer leidenschaftlichen individuellen Aufregung [illegible] ten kamen. Im Protestantis,us erhob sich das Individuelle zur allgemeingültigen Norm, das Relative setzte sich selbst absolut, das Subjektive stellte sich über das Objektive. Darin wird nach Möhlers Meinung jener revolutionäre Egoismus offenbar, der das eigentliche Kennzeichen aller Häresie ist. Der häretische Egoismus ist der Bruch mit der Einheit und Kontinuität von Kirche und Geschichte. Die Voraussetzung der Geschichtsforschung ist bei Möhler die Idee der einen, allgemeinen katholischen Kirche als einzig legitimen Träger der christlichen Offenbarung und die Idee einer in sich geschlossenen, durch kontinuierliche und organische Entwicklung gekennzeich-

92 Vgl. S^2, 23 ff.

neten Heilsgeschichte als einer Geschichte sui generis. Dem Protestantismus aber fehlt der feste Mittelpunkt, ihm fehlt der ruhende Pol; seine Geschichte stellt sich als ein haltloses Hin- und Herschwanken dar, denn er bricht immer wieder in jene Extreme und Verzinnmittigungen zusammen, die in seinem Sein bereits angelegt sind[93]. Unter diesem Gesichtspunkt beurteilt Möhler dann auch die Situation im Protestantis,us seiner Zeit. "Die naturalstischen Protestanten verdanken Luthern gerade nur das, daß er ihnen die Freiheit erworben hat, völlig das Gegenteil von ihm und der durch ihn gestifteten religiösen Gemeinschaft bekennen zu dürfen; die orthodoxen Protestanten aber haben nichts, was sie mit ihnen verbindet als die drückende Überzeugung, daß Luther eine Kirche gegründet habe, deren Begriff sie bestimmen müsse, solche Widersacher mit Geduld in ihrer Mitte zu ertragen und sie nicht einmal 'entlassen' zu können"[94]. Für Möhler nun ist es "ebenso anziehend, diese extremen Erscheinungen, dieses Schwanken zwischen einem Gegensatz und dem andern im Protestantismus zu beobachten, als erhebend, die feste und erhobene Stellung des Katholizismus, der wahrhaft alle Gegensätze in sich versöhnt hat, zu erkennen und durch allseitiges Eindringen in sein Wesen die Grundlagen der ewigen

---

93 Von daher werden dann alle konfessionellen Gestaltungen, die durch die "kirchlichen Revolutionen des sechzehnten Jahrhunderts" (S[1],17) und alle "durch dieselben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen" (S[1],18) zum Gegenstand der Symbolik; die Wiedertäufer, Taufgesinnten oder Mennoniten, die Quäker, die Herrnhuter oder die Brüdergemeinde, die Methodisten, die Swedenborgianer und die Sozinianer.

94 S[1],12 (vgl. TG,144).

Wahrheiten des Christentums unerschütterlich bewahrt zu wissen"[95].

Die einzige Chance des Protestantismus sieht Möhler in der Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche. "Auch irenische Zwecke", so führt er aus, "bestimmten mich zur Bekanntmachung dieser Schrift; und zwar glaube ich sie durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze erreichen zu können"[96]. Dabei schwebt ihm allerdings "kein in der nächsten Zeit herbeizuführender Friede vor, der eine wirkliche Vereinigung wäre"[97], denn dazu ist die Zeit nicht reif. So wird das Problem der Wiedervereinigung nicht so sehr im Blick auf die kirchlichen Institutionen, als vielmehr im Blick auf das Individuum angegangen, und zweifellos hat Möhler dabei die Konvertitenbewegung im Auge, die seit Beginn des Jahrhunderts zahlreiche Protestanten in den Raum der katholischen Kirche geführt hatte[98]. "Was tut wohl auch mit der Achtung, gegen uns selbst weniger zu vereinigen, als den eigentlichen Grund und Boden unseres höheren Lebens nicht auf das genaueste und sorgfältigste zu durchforschen, und uns zu überzeugen, ob und inwiefern wir fastetehen, oder ob wir uns auf einer täuschenden Decke aufgestellt haben, die vielleicht einen ungeheuren Abgrund unter sich birgt? ... Ein Jeder ist sich hienach selber schuldig, sich zum klarsten Bewußtsein der dogmatischen Eigentümlichkeiten, der inneren Kräfte und Stärke

---

95 Handschriftliches Original, Abschnitt über die "Wichtigkeit des Studiums der Symbolik"; abgedruckt in der krit. Ausgabe Seite 30f; ebd. 31.

96 S^1, 8.

97 Ebd.

98 Vgl. zur Konvertitenbewegung etwa Fleischer, Das kath.- luth. Gespräch. 69 ff. Eine Geschichte der Wirkungen, die Möhlers Symbolik auf die Konversionen des 19. Jahrhunderts ausgeübt hat, ist noch nicht geschrieben.

oder der Unmacht und Unhaltbarkeit der religiösen Gemeinschaft zu erheben, als deren Mitglied er sich weiß, einem Bewußtsein, das durch die genaueste und schärfste Kenntnis des Gegensatzes bedingt ist"[99]. Diese Kenntnis will Möhler durch seine Symbolik ermöglichen. Auf welcher Seite aber dadurch die Unmacht und Unhaltbarkeit und auf welcher die Kraft und Stärke der religiösen Gemeinschaft zum klarsten Bewußtsein kommen soll, ist kaum zweifelhaft. Daraus ergibt sich für Möhler nun aber im Bezug auf die Durchführung der weitreichende und folgenschwere methodische Grundsatz, bei jedem dogmatischen Topos zunächst immer den eigenen katholischen Lehrbegriff in seinem ganzen Umfang und in seiner vollendeten Harmonie zu beschreiben und von daher dann die Haltlosigkeit des protestantischen Systems zu entschleiern.

c.) Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus

Möhler rollt die dogmatischen Gegensätze zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus unter zwei Gesichtspunkten auf: einem synthetischen und einem analytischen. Die synthetische Betrachtungsweise ist ekklesiologisch orientiert. Sie beherrscht die ganze Darstellung insofern, als der Lehrbegriff des Protestantismus durchgehend vom absoluten Standpunkt der katholischen Ekklesiologie aus als häretischer Widerspruch gegen das katholische Dogma behandelt wird. In analytischer Hinsicht aber fragt Möhler nach den Motiven, die diesem Widerspruch zugrunde liegen, und so findet sie im Bereich der

[99] I, 4.

Anthropologie. "Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf jene anthropologische Frage gegeben wurde"[100]. Am anthropologischen Fragenkreis also "zeichnet sich nach Möhlers Auffassung der Widerspruch gegen die höhere Einheit des christlichen Glaubens in Form der katholischen Kirche ab"[101]. Damit ist ihm zweifellos der Griff an die Wurzel des Problems gelungen.

Die inhaltliche Wesensbeschreibung des Protestantismus ist bei Möhler in durchschlagender Weise von der Parallele zwischen Protestantismus und Gnostizismus geprägt. Im Hintergrund stehen hier seine Forschungen zum Gnostizismus, in deren Zusammenhang es bereits vor der eigentlichen symbolischen Kontroverse zu einer literarischen Auseinandersetzung zwischen ihm und F.C. Baur gekommen war. Man kann in dieser Auseinandersetzung durchaus ein Vorspiel des Streitgespräches über das Verhältnis der Konfessionen erblicken. Es ging vor allem um den Ursprung des Gnostizismus. Baur hatte in seiner Veröffentlichung "Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora" (1828)[102] den Gnostizismus aus außerchristlichen Bereichen hergeleitet und auch in dieser Beziehung eine Linie von Heiden-

---

100 S^1, 18 f. (vgl. TG, 145)

101 Kantzenbach, Deutung, 16.

102 Pars I, Inauguraldissertation: De Gnosticorum Christianismo ideali; Par II, Programme: Comparatur Gnosticismus cum Schleiermachesianae theologiae idole.

tum über das Judentum in das Christentum gezogen, wo sich der Gnostizismus schließlich auf die Stufe weitestgehender Vergeistigung erhob. Gegen diese Auffassung nahm Möhler in seinem "Versuch über den Ursprung des Gnostizismus" (1831)[103] Stellung. Ihm mußte es darum gehen, die Häresie, des Gnostizismus aus einem innerkirchlichen Gegensatz herzuleiten. Deshalb ist er der Meinung, daß die Gnosis "aus dem Christenthume ganz unmittelbar und directe hervorgegangen sei, und zwar aus einem practischen Drange, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine spekulative Richtung angenommen habe"[104]. Nachdem er diese These im einzelnen entwickelt hat, setzt sich Möhler dann ausführlich mit der Baurschen Ansicht auseinander, "die, wenn sie haltbar wäre, unsere ganze Darstellung vernichtete"[105]. Der Ursprung des Gnostizismus liegt nach Möhler in einem genuin christlich verankerten praktischen Drang, der infolge seiner Einseitigkeit schließlich den Bruch mit der Kirche herbeiführte. Damit war für Möhler aber "die Grundlage geschaffen, den urchristlichen Gnostizismus und das reformatorische Verständnis des Christentums durch Luther in eine zusammenzusehen. Es handelt sich beide Male um Bewegungen, die aus praktischen Bedürfnissen unmittelbar aus dem Christentum selbst entsprungen sind"[106]. Dabei

---

103 Der Aufsatz wurde dem Glückwunschschreiben zu G.J. Plancks 50jährigem Amtsjubiläum als wissenschaftlicher Beitrag der katholischen Fakultät beigegeben und findet sich abgedruckt in den Ges.Schriften Bd I, 403 ff.

104 Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus, Ges.Schriften Bd. I, 406 f.

105 Ebd. 430. Die Auseinandersetzung ebd. 430-435.

106 Geiselmann, Anthropologie, 201f.

bleibt es nun nicht bei einer reinen Strukturparallele. Der Zusammenhang zwischen Gnostizismus und Protestantismus wird vielmehr auch historisch nachgewiesen, denn nachdem "die ersten Stürme der Gnosis vorübergegangen waren, und dieselben auf immer beendigt schienen, kommt sie auf einmal wieder in Spanien aufs Neue durch die Priscillianisten zu einem recht lebhaften Ausbruche, durch die Paulicianer am Euphrat und am Balkan, in den Bogomilen an der untern Donau, durch die Gabbarer, Patarener u. s. w. am Fuße der Alpen, der Appenninen, des Jura, der Ardennen, der Pyrenäen, d e s H a r z e s "[107]. Was über "unter allen Verhältnissen und Verwandlungen, die die Gnosis durchging, unveränderlich blieb, ist das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt mit dem aus demselben abgeleiteten Dualismus"[108]. Und genau darin sieht Möhler in seiner Symbolik das Hauptcharakteristikum des Protestantismus. "Es gibt keine religiöse Erscheinung", stellt er auf den Höhepunkt der Untersuchung fest, "mit der das System der Reformatoren mehr Ähnlichkeit darböte, als den Gnostizismus"[109]. Besonders bei Luther sieht er die gnostisch-dualistische Deutung des Verhältnisses von Gott und Mensch abgemildert bzw. nicht konsequent durchgeführt wieder auflebe-

---

107 Möhler, Ges.Schriften, 414 f. - Sperrungen von Verf.

108 Ebd. 415.

109 Möhler, S[1], 292.- Mit der Durchführung der Parallele zwischen Protestantismus und Gnostizismus zog Möhler die bisherige Kontroverse mit Baur in die symbolische Kontroverse hinein (vgl. die diesbezüglichen Auseinandersetzungen Baurs mit Möhler in G., 367 ff.; Christliche Gnosis, 74 ff., 62, 541 ff.). Die ironische Bemerkung Möhlers "Bei allen Abweichungen in Einzelheiten ist mir Schleiermacher der einzige echte Jünger der Reformation" (S[1], 302) scheint auf Baurs Programm "Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae idola" Bezug zu nehmen.

ben[110]. Die Quelle der dualistischen Grundhaltung liegt nach Möhler hier wie dort in dem Gegensatz zwischen "einer glühenden Sehnsucht nach dem ewigen Leben und dem tiefsten Gefühle des menschlichen Elends überhaupt und des Sündenelendes insbesondere"[111]. Der übersteigerte Sündenpessimismus hat bei Luther zu der Auffassung geführt, "daß in gefallenen Menschen nicht das geringste Gute, so dürftig auch dasselbe gedacht werden möge, zurückgeblieben sei, daß die verderbene Natur aus sich und ihren Kräften vor Gott nur sündigen könne, daß der gefallene Mensch ganz böse sei"[112]. So wird dem gefallenen Menschen jede religiös-sittliche Anlage überhaupt abgesprochen. Er hat nicht nur die Möglichkeit, nein, er hat auch jede Voraussetzung der Möglichkeit verloren, seine Freiheit und Eigenverantwortung wahrzunehmen und ein positives Verhältnis zu Gott zu realisieren. Seine Sehnsucht nach dem ewigen Leben kann deshalb einzig und allein durch die Wirksamkeit Gottes gestillt werden. Alles ist dem alleinigen Wirken Gottes überlassen, das Gute wie das Böse wird von ihm gleichermaßen verursacht[113]. Steht der Mensch als vollkommener Sünder ganz unter dem Gesetz und ist damit ganz und nur dem Strafgericht des richtenden Gottes ausgeliefert, so steht er als vollkommen

---

110 "Hätte sich in Luther das Bedürfnis nach einer allseitigen und ganz konsequenten Entwicklung seiner Vorstellungen in einem höheren Grade ausgebildet, als wir es bei ihm entdecken, so würde er bis zur Idee eines bloß gerechten Demiurgos der Gnostiker fortgeschritten sein, für den Pneumatiker den häretischen Antinomismus derselben in Anspruch genommen und das alte Testament vom neuen, wie Marcion, geschieden haben. Auch dieser konnte Gesetz und Gnade, Gott den gütigen, sich erbarmenden, mit dem Gott, der sittliche Forderungen stellt und straft, nicht vereinigen" (S^1, 282 f.).

111 S^1, 292 f.

112 S^1, 111.

113 Vgl. S^1, 75.

Gerechtfertigter plötzlich und auf unerklärliche Wiese ganz unter dem Evangelium und damit ganz und nur dem barmherzigen, vergebenden Gott gegenüber. Die dualistischen Ansichten, die Möhler bei Luther findet, haben deshalb auch entscheidenden Einfluß auf die Rechtfertigungslehre ausgeübt. In diesem Lehrstück sieht er den eigentlichen Mittelpunkt des dogmatischen Widerspruchs der Protestanten.[114] Aufgrund der verheerenden Wirkungen der Erbsünde muß sich der Mensch im Vorgang der Rechtfertigung ganz passiv verhalten. Ist er aber durch die alleinige Wirkung des göttlichen Geistes zum Glauben an den sündenvergebenden Christus gekommen, "dann hört das Gesetz für ihn auf, und das Evangelium beginnt, er ist frei von den Schrecken, welche die f o r t - w ä h r e n d e n Übertretungen des ersteren hervorrufen, und Christus tritt für alle Ausfälle unbedingt ein".[115] Möhler entdeckt also bei Luther einen gnostisch unausgeglichenen Gegensatz zwischen dem Schöpfergott, der nach dem Sittengesetz richtet und straft, und dem Erlösergott, der nach dem Evangelium rettet und vergibt. Damit aber hat Luther die Einheit von Religiosität und Sittlichkeit, Evangelium und Gesetz, von Glaube und Liebe in eklatanter Weise verkannt. "Die so schroffe und unvermit- [illegible] zwischen Evangelium und Gesetz führte zu einer völligen Degradierung des letzteren, so daß sich alle Differenzen zwischen [illegible] der Rechtfertigung werden kurz darauf zurückbringen

---

114 Vgl. S^1, 56/136 ff.
115 S^2, 269.

lassen, daß jener Religiosität und Sittlichkeit als innerlich ein und dasselbe und beide gleich ewigen, dieser aber als wesentlich getrennt und die erstere als ewiger, die letzte nur als zeitlichen Wertes darstellt".[116] Sittlichkeit und Liebe - vom Menschen gewirkt - haben in Möhlers Protestantismus keinerlei Bedeutung für das Verhältnis von Mensch und Gott, sie sind "überhaupt nur in dem Schalten und Walten des alltäglichen Lebens zu berücksichtigen".[117] Religiosität und Glaube hingegen - von Gott gewirkt - sind die einzig entscheidenden Kriterien eines positiven Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Dieser Dualismus von Religiosität und Sittlichkeit, von Evangelium und Gesetz, von Glaube und Liebe ist nach Möhler das Charakteristikum reformatorischer Theologie. Und in tragischer Folgerichtigkeit entdeckt er diese dualistischen Tendenzen dann natürlich auch im Bereich der Christologie und der Ekklesiologie. Hier vor allem führt Möhler den eigentlichen Wahrheitsbeweis des Katholizismus, denn hier treffen seine synthetische und analytische Betrachtungsweise zusammen. Luther konnte Christus nicht in seiner vollen Gottmenschlichkeit festhalten und in seiner doppelten Eigenschaft als Sündenvergeber und Sittenlehrer würdigen. Weil er dem Menschen überhaupt nur Böses zutraute, schmälerte er die M e n s c hwerdung des Wortes. Er wies den Sünder nicht auf die äußere, sichtbare Autorität des lehrenden Gottm e n s c h e n, "nicht auf den stärkenden, heiligen Christus", sondern lediglich auf die innere, unsichtbare Autorität des G o t t - menschen, "ausschließlich auf den vergebenden"

---

116 Ebd., 269.

117 Ebd.

Christus hin.[118] Da Luther aber den inkarnatorischen Aspekt des Heils ganz in den Hintergrund rückte, deshalb hat er auch das wahre Wesen der durch Christus gestifteten Kirche verkannt, indem er die sichtbare Kirche als eine erst aus der unsichtbaren hervorgegangene ansah. Das Bindeglied zwischen dem einzelnen Christen und Christus ist allein die Schrift, in der sich Christus als der Sündenvergeber offenbart, die Begegnung des Menschen mit Gott wird also - ganz an Kirche und Tradition vorbei - allein auf die Schrift gegründet.[119] So sei Luther dann zu seiner Ansicht von der Kirche "als einer nur inwendigen und rein geistigen, deren Genossen durch den Heiligen Geist allein bekehrt werden" gekommen[120], gleich "als wäre die Offenbarung in Christo Jesu eine innere, gleich als käme es mithin nicht auf ein äußeres Zeugnis, als käme es nicht darauf an, durch eine äußere Autorität gewiß zu werden, was er gelehrt hat".[121] Machte Luther aber "die subjektive [illegible] Wahrheit"[122], so übersah er damit zugleich die [illegible] barkeit der Kirche für den Glauben. Für Möhler aber [illegible] lischen Auffassung von Kirche und Tradition "in der M e n s c h w e r d u n g des göttlichen Wortes"[123]:

---

118 [illegible]

119 "[illegible] der menschlichen Unfreiheit, und die Allein[illegible]keit Gottes im Werke des Heils, daß der [illegible]he Geist a l l e i n den Glauben im [illegible]; so wurde denn der Satz aufgestellt, daß die Heilige Schrift allein die Quelle, die [illegible] und die Richterin in Glaubenssachen sei" ([illegible] f).

120 [illegible], 475.

121 [illegible], 464.

122 [illegible], 480 (vgl. [illegible], 278).

123 [illegible], 388.

das Wort wurde Fleisch, es sprach sich selbst "auf eine äußerlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, so daß das Mittel, das zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, der durch die Natur und die Bedürfnisse des Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode völlig entsprach"[124]. Deshalb ist die von Christus gestiftete Kirche "seine Anstalt, in der er fortlebt, sein Geist fortwirkt und das von ihm gesprochene Wort ewig forttönt".[125] Sie ist seine bleibende Erscheinung, seine "andauernde Fleischwerdung"[126], als solche "göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von beiden"[127]. Und deshalb ist der Kirche auch die Vollmacht zu alleingültiger Lehre gegeben. Sie ist Lehrerin, Erzieherin und Richterin in Glaubanssachen. "Das Gesamtverständnis entscheidet gegen das des einzelnen, das Urteil der Kirche gegen das des Individuums: die Kirche erklärt die Heilige Schrift. Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesamtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschehit, seine ewige Offenbarung"[128] und setzt deshalb "die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündung [illegible] unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittels eines von ihm angeordneten, ununter- [illegible][129] Die römische Kirche hingegen "ist der Leib gewordenen Geist Luthers und darum so einseitig".[130]

---

124 S^2, 388 (vgl. TG, 248).
125 S^1, 388 f.
126 S^2, 389 (vgl. TG, 249).
127 S^2 389 (vgl. TG, 249).
128 S^1, 414 129 S^1, 387.
130 S^1, 482.

So ist in Möhlers Symbolik ein weiter Bogen von der Anthropologie bis hin zur Ekklesiologie gespannt, um den theologischen Irrtum, den gnostischen Dualismus des Protestantismus nachzuweisen und seinen Ursprung als unhaltbaren subjektivistischen Widerspruch gegen eine, allgemeine und absolute Wahrheit der katholischen Kirche aufzuhellen, die alles, was Luther dualistisch auseinandergerissen hat, in harmonischer dialektischer Spannung in sich vereinigt.

e) Die allgemeine Reaktion auf Möhlers Symbolik

Möhlers Symbolik erregte sofort nach ihrem Erscheinen großes öffentliches Aufsehen. Daß sie "gleich einem elektrischen Schlage auf die Gemüter wirkte"[131] und "mit einem seltenen Interesse aufgenommen und studiert"[132] wurde (das Werk erlebte innerhalb von 7 Jahren fünf Auflagen!), verdankte sie sicherlich zum einen dem Geist, dem Scharfsinn und auch der wahren Sprachgewalt ihres Verfassers; zum anderen war ihre ungeheure Breitenwirkung aber vor allem auch darin begründet, daß sie in ihrer Tendenz dem wiedererwachenden Konfessionalismus jener Jahre entsprach. "Wie sie selbst schon aus dem neuen Kräftigung des katholischen Selbstbewußtseins hervorgegangen ist, so ist sie auch der mächtigste Hebel desselben geworden."[133]

131 Reitmayr: Lebensskizze Möhlers, abgedruckt in der krit.Ausgabe der Symbolik (Geiselmann) Bd.II, 122 ff.; ebd. 127.

132 Wörner/Gams, Möhler, 27.

133 Baur, Kirchengeschichte des 19.Jahrhunderts, 309.- R.v.Mohl berichtet: "Daß Möhler die Schrift mit vollem Bewußtsein ihrer möglichen Folgen veröffentlichte, weiß ich aus Äußerungen von ihm gegen mich noch vor deren Erscheinen" (Lösch,Aktenstücke und Briefe, 505).

Entsprechend feierte der restaurative Katholizismus, der u.a. durch den Mainzer "Katholiken" puplizistisch vertreten wurde[134], die Möhlersche Symbolik als "das schärfste, tief eindringendste Urteil über den Protestantidmus, die konsequenteste Zergliederung des Irrtums, die entscheidenste Verwerfung der dogmatischen Toleranz".[135] Auch die Rezensenten in Speyer, Würzburg und Aschaffenburg stimmten begeisterte Lobeshymnen an.[136] Und Wörner stellt fest, seit langem habe "kein Buch das Prinzip und Folgen des Protestantismus so scharf bekämpft, in langer Zeit keines so viel beigetragen, die moralische Kraft der deutschen Katholiken zu beleben, und si über den Zustand ihrer heiligsten Interessen auf's Neue zu orientieren", wie Möhlers Symbolik.[137] - Aber auch der wiederstärkende orthodoxe Flügel im Protestantismus begrüßte Möhlers Werk, weil es geeignet war, im protestantischen Bereich die konfessionelle Selbstbestimmung voranzutreiben. Die "Evangelische Kirchenzeitung" leitete eine Artikelserie über die Symbolik mit den Worten ein: "Die Möhlersche Symbolik ist ein für die Katholische und Evangelische Kirche Epoche machendes Werk, welches beiden und wohl am meisten der letzteren zum Segen gereichen wird", weil sie "wieder eine wahre [illegible] Polemik eröffnet",[138]

---

134 Zur Bedeutung der konservativen katholischen Presse für die Reintegration des Katholizismus, vgl. [illegible], Interkonfessionalismus, 20 f.-Einer der Gründer der Zeitschrift "Der Katholik", A.[illegible], war ein Freund Möhlers (vgl. dess. Lauch, Aktenstücke und Briefe, 260 ff. u.a.).

135 Lösch, Aktenstücke und Briefe, 505.

136 Vgl. Freimüthige Blätter, hrsg. [illegible], 5 ([illegible]), 221.

137 Wörner/Gass, Möhler, 28

138 Evangelische Kirchenzeitung, hrsg. E.W. Hengstenberg, 82 (1834) 649/653.

Jedoch, es gab auch wesentlich andere Stimmen. Kihn erwähnt, "die Ansichten über die Zweckmäßigkeit des Buches" seien in katholischen Kreisen anfänglich "getheilt" gewesen[139], und R.v.Mohl erinnert sich, daß die Veröffentlichung in Tübingen "allgemein bedauert wurde"[140]. Scharfe Kritik an dem Werk übten schließlich von einem liberal-kathalogischen Standpunkt aus die "Freimütigen Blätter". Der Rezensent hält Möhler vor, er stelle sich "durchgängig nicht als ein Symboliker, sondern als ein herber und derber Polemiker dar", er habe sich durch die "ultramontanen Stabilitätsmänner" zu "polternder Anmaßung" verleiten lassen, sein früheres Verhältnis "zur Wissenschaft, zur Lehre, zur Zeit und zur Gesellschaft" verraten und "den Standpunkt der Gegensätze verfälscht."[141]

Die wissenschaftliche Kritik des Protestantismus wurde außer von F.C.Baur bsonders durch Ph.Marheineke[142] und G.J.Nitzsch[143] vorgetragen. Beide werfen Möhler auf Alles vor, die wirklichen Gegensätze verkannt, einen verfälschten Protestantismus mit einem idealisierten Katholizismus verglichen.

---

139 Kihn, Möhler, XVII.

140 Lösch, Aktenstücke undBriefe, 505.

141 Freimüthige Blätter, Hrsg. v.A.Pflanz, 5 (1835) 220 ff.

142 Marheineke, Rezension der Symbolik Möhlers, in: Jahrbücher für wissenschaftl.Kritik, Jg.1833, 2.Bd. 601 ff (als Buch: Berlin 1833). Hier zitiert nach Jeß.

143 Nitzsch, Protestantische Beantwortung der Symbolik, in: Theol. Studien und Kritiken (1834), als Buch: Hamburg 1835, später abgedruckt in Ges. Abhandlungen, Bd.I, Hier zitiert nach Ges. Abhandlungen.

und infolge dessen die Wahrheitsfrage nicht unvereingenommen gestellt zu haben.[144] Marheineke schreibt zu Beginn seiner Abhandlung: "Da auch einer den Ausdruck der ausschließlichen Wahrheit seiner Confession in sein Werk legt und ihn an allen Seiten beständig hervortreten läßt, um so mehr schadet er gewiß der objektiven Erkenntnis und thut der historischen Wahrheit Eintrag... Ist so die rein historische Aufgabe der Symbolik und die wahre Geschichte des Gegenstandes den confessionellen Interessen untergeordnet, so tritt Alles leicht in das Licht oder vielmehr in die Macht des Dogmatismus, welchem auch die Denkart ist, nach welcher die Wahrheit allein auf der einen, der Irrthum auf der anderen Seite, aber eben damit die Wahrheit selbst nur eine Einseitigkeit ist".[145] Und auch Nitzsch bemängelt, für Möhler sei von vorne herein "der katholische Lehrbegriff der schlechthin vollseitige, der protestantische aber der schlechthin einseitige" gewesen.[146] Er habe sich von der Aufgabe "weit entfernt, die Rechtspflichten gegen das Protestantismus bei der Darstellung desselben erfüllt zu haben"[147] und sei in der Handhabung der protestantischen Quellen nur darauf ausgewesen, sich "den Begriff zu bilden, den er kritisch zerstören" wollte.[148] Der erste prote-

---

144 Vgl. zu Winer: "Der Verfasser hat sich ein eigenes, phantastisches System gemacht und sucht dessen Vorzüge ans Licht zu stellen" (Comparative Darstellung, 3.Aufl.1860,2.) und Wegenschein/Hauck: "indem Möhler einen idealisierten Katholizismus einen karikierten Protestantismus gegenüberstellt, hat er keine wissenschaftliche Symbolik wie er behauptet, der Wahrheit und dem Frieden gedient, sondern dazu beigetragen, den konfessionellen Streit neu zu entzünden" (Art. Möhler, RE XIII,207).

145 Marheineke, Rezension, 602 f.

146 Nitzsch, Beantwortung, 139.

147 Ebd., 140

148 Ebd., 143.

stantische Theologie jedoch, der auf Möhlers Symbolik öffentlich reagierte, war sein Tübinger Kollege Ferdinand Christian Baur.

2. F.C.Baur: "Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus..." (1833) 1.Auflage 1834

Vorbemerkung

Es war kaum zu erwarten, daß F.C.Baur als Vertreter der protestantischen Symbolik in Tübingen die Symbolik Möhlers mit Stillschweigen übergehen würde. Sicherlich er mußte das Werk als eine große Herausforderung empfinden, und man hätte sich wahrhaftig wundern müssen, wenn Baur und Möhler, die seit 1830 unter so grundverschiedenen Voraussetzungen gleichsam "Wand an Wand" Vorlesungen über Symbolik gehalten hätten, nun nicht auch öffentlich aneinandergeraten wären.

Die erste Reaktion Baurs fällt noch in das Jahr 1832, in dem die Möhlersche Symbolik erschien. Im Wintersemester 1832/33 las er erstmals über "Christliche Symbolik"[149] und ging im Rahmen dieses Kollegs bereits auf das Werk seines katholischen Kollegen ein. Am 1. Februar 1833 schrieb er an seinen Freund Heyd: "Ich bin in diesem Winter zu keiner rechten literarischen Arbeit gekommen, da ich immer mit der Umarbeitung meiner Dogmengeschichte zu tun habe. Auch die Berücksichtigung der Möhlerschen Symbolik

---

149 Vgl. Vorlesungsverzeichnis und Hörerliste WS 1832/33 (UAT 51/171).

beschäftigt mich, da ich in diesem Winter über Symbolik lese."[150] Was Baur hier seinem Freunde berichtet, ist in doppelter Hinsicht interessant. Einmal liefert die Bemerkung den Beweis dafür, daß er umgehend in eine Auseinandersetzung mit Möhler eingestiegen ist. Die öffentliche Kontroverse zwischen den beiden Tübinger Symbolikern begann also im Hörsaal.[151] Zum anderen erhebt sich die Frage, warum Baur im Winter 1832/33 so emsig mit der Umarbeitung seiner dogmengeschichtlichen Vorlesung beschäftigt war. Es spricht nun vieles dafür, daß die beginnende Rezeption der Hegelschen Philosophie dahintersteckt. Bisher war Baur von Hegel relativ unberührt geblieben, obwohl die "Phänomenologie des Geistes" schon 1807 erschienen war.[152] Ab 1832 aber begann Hegels Gesamtwerk in größerem Stil an die Öffentlichkeit zu treten, und nun scheint Baur auch sofort damit begonnen zu haben, sich intensiver mit dieser Konzeption zu befassen. Sie kam je seinen eigenen Intentionen in unvergleichlicher Weise entgegen. Alles das, was er in unsicherem Besitz hatte oder noch suchte, fand er in Hegels Religionsphilosophie; man kann Baur nach unbefriedigtem Suchen, das doch ganz auf Hegels Philosophie hinwies, geradezu als ein klassisches Beispiel dafür bezeichnen, wie die von der deutschen Philosophie ausgegangen und durchlaufene Entwicklung auf ihren Abschluß im Hegelschen System des absoluten Idealismus hindrängte.[153] Es wäre also unbegreiflich gewsen, wenn

---

150 Baur an Kapf, Brief vom 1.2.1833 (UBT: Md 619, Nr. 12, Seite 3).

151 Leider ist nicht mehr genau festzustellen, welche Ehrhaus in 87[illegible] diese erste Reaktion dokumentieren. Vieles, was Baur in die Vorlesung eingefügt hat, weist zwar eindeutig in eine spätere Zeit. Trotzdem ist aber ja Blick auf die verschiedenen

sich Baur dieses System nicht früher oder später zweigen gemacht hätte. Nun war es aber nicht nur die beginnende Veröffentlichung von Hegels Gesamtwerk, die dabei eine Rolle spielte. Bei Klüpfel wird in eindrucksvoller Weise berichtet, daß die Hegelsche Philosophie schon um 1830 unter den Tübinger Studenten Einzug gehalten hatte. "Nach außen galt sie noch als Geheimlehre und deren Pflege als ein aristokratisches Bemühen, vor den Anderen voraus zu haben. Doch konnten die Lehrer die neue Weisheit nicht mehr ganz ignorieren, die Zumuthung, dieselbe ernstlich zu studiren, wenn sie sich nicht von den Studenten überholt sehen wollten, rückte ihnen unbequem zu Leibe."[154] Großes Aufsehen erregte dann schließlich David Friedrich Strauß, der bei einem Aufenthalt in Berlin (Winter 1831/32) Hegel studiert hatte. Als er dessen System dann ab Frühjahr 1832 als Privatdozent in Tübingen "mit Wärme und einem Lehrtalent, wie es selten gefunden werden mag, vortrug, und Manchem, der sich im Stillen vergeblich abgemüht hatte, das Verständnis öffnete, da erschien er als ein philosophischer Heros, der Alles, was man bisher gehört hatte, weit hinter sich ließ. Eine Menge von Zuhörern strömte in seinen Hörsaal, wie sie schwerlich jemals ein Professor in Tübingen gehabt hatte. Die Hegel-sche Philosophie wurde jetzt Gemeingut."[155] Strauß las nach Klüpfel ein Jahr lang zuerst Logik und Metaphysik und dann Geschichte

---

Schichten der Zusätze eine sichere Differenzierung kaum noch möglich.

152 Vgl. dazu etwa Geiger, Spekulation und Kritik, 42 f.

153 Friedrich, Baur, 100.

154 Klüpfel, Uni Tübingen, 377

155 Ebd.

der Philosophie. Ohne Zweifel hat dieses Ereignis in entscheidender Weise dazu beigetragen, daß Baur sich nun neben Schleiermacher in verstärktem Maße an Hegel zu orientieren begann zumaler bekanntlich zu D.F.Strauß als einem Schüler und Freund in naher Beziehung stand.[156] Sicherlich vollzog sich die Rezeption Hegelscher Gedanken bei Baur in einem allmählichen Prozeß. Die Annahme, daß dieser Prozeß aber bereits 1832/33 einsetzte, wird durch seinen Hinweis auf eine zu diesem Zeitpunkt unternommene "Umarbeitung der Dogmengeschichte" vollends abgesichert. Denn was sonst hätte ihn bewogen sollen, jene Vorlesung, die bis dahin bereits dreimal gehalten hatte[157], gerade jetzt einer Revision zu unterziehen? So war es also neben der Beschäftigung mit Möhlers Symbolik seine Beschäftigung mit Hegel, durch die Baur im Winter 1832/33 so in Anspruch genommen wurde, sodaß er "zu keiner rechten literarischen Arbeit" kam.- Was nun seine Auseinandersetzung mit Möhler angeht, so teilt er seinem Freunde Heyd in dem schon zitierten Brief weiter mit: "Vielleicht schreibe ich doch noch etwas gegen diesen gewandten aber übelwollenden Gegner des Protestantismus".[158] Die geschah dann auch schon sehr bald. Seine Antwort auf Möhlers Symbolik, bei deren Abfassung er auf das umfassende Material seiner eigenen Vorle-

---

156 Vgl. Hodgson, Formation, 23 Anm.88: "Baur may first have learned about Hegel through Strauss, who, having spent the winter of 1831-32 in Berlin, returned to Tübingen for the summer semester, where as a Privatdozent he gave philosophical lectures reflecting Hegel".

157 Vgl. die entsprechenden Vorlesungsverzeichnisse und Hörerlisten.

158 Baur an Heyd, Brief vom 1.2.1833 (UBT: Md 619, Nr. 12, Seite 3).

sung zurückgreifen konnte, war "Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus". Daß in diesem Buch zeinet sich dann auch bereits in einigen grundlegenden Passagen ein offensichtlicher Einschwenken auf Hegelsche Denkkategorien ab.[159] Daß Baur sich jedoch nur zögernd auf eine öffentlich-literarische Kontroverse mit Möhler eingelassen hat erhellt nicht nur aus seiner Anfang 1833 noch zögernden Haltung, die sich in den "vielleicht doch noch" ausdrückt. Bei der ganzen Angelegenheit scheint er ihm - auch als der Stein schon ins Rollen gekommen war - nicht ganz behaglich zumute gewesen zu sein.[160] Am 18. Oktober 33 schrieb er an Heyd: "Kaum kann ich es wagen, Dir mit einer neuen Schrift unter die Augen zu treten, da ich mir von dem, der das Ganze prematur in animum so gewissenhaft beobachtet, kaum auf etwas anderes gefaßt machen kann, als auf den gerechten Vorwurf der Vielschreiberei. Entschuldige indes das alsbaldige Erscheinen dieser Schrift mit dem polemischen Interesse, das sie hervorgerufen hat, und nehme sie mit demselben Wohlwollen auf, das

---

159 Liebig dagegen stellt fest: "das früheste Dokument seines Hegelstudiums erschien erst 1835; es ist die Monographie: Die christliche Gnosis... "Die erste Auflage des Gegensatzes "verrät nichts von einem Einfluß Hegels" (Historisch kritische Theologie, 310; so auch nahezu die gesamte Baurforschung: vgl. etwa Zeller, Baur 364, 390 ff.; Fraedrich, Baur XIV f. 93 ff; Pältz, Baurs Verhältnis zu Schleiermacher, 72 Anm.2; Hodgson, Foundations, 89; ders. Discovery, 213 Anm.2). Anders lediglich Geiger: "Die in Baurs wissenschaftlicher Existenz epochmachende Wirkung des Hegelschen Denkens auf sein eigenes dürfte etwa in Jahre 1833 eingesetzt haben" (Spekulation und Kritik, 43). Geiger weist in diesem Zusammenhang auch auf "eine Stelle" in G' hin (ebd). Daß es jedoch eine ganze Reihe solcher Stellen gibt, wird die folgende Untersuchung zeigen.

160 Ähnliches wird übrigens auch von Möhler berichtet. R.v.Mohl weist darauf hin, daß ihm "der durch sein Auftreten entstandene Lärm... sehr unangenehm" war. (Lösch, Aktenstücke und Briefe, 506).

Du meinen früheren Arbeiten gezoogekt hast."[161]

Wie Marheineke, Nitzsch und andere, so sieht auch Baur den Hauptmangel der Möhlerschen Symbolik darin, daß sie jedes Bemühen um Unvoreingenommenheit bei der Behandlung der Frage nach der Wahrheit in den Konfessionen vermissen ließ. Aber gerade Baur reagierte an dieser Stelle besonders allergisch. Unbedingte Wahrhaftigkeit und kompromißloses Eintreten für das Recht zu freier wissenschaftlicher Wahrheitsforschung - das war ein Grundzug seiner ganzen Haltung. "Er ertrug es nicht, wenn die Wissenschaft zur Sklavenarbeit im Dienste längst fertiger, alter Anschauungen und Systeme, Urteile und Vorurteile mißbraucht wurde. Wissenschaft ind Wahrheitsforschung, darin hat sie ihr einziges Ziel und ihren einzigen Maßstab, das war... der Grundsatz seiner Arbeit. Darin liegt der tiefere persönliche Grund dafür, daß seine Entgegnung gegen Möhler so scharf ausfiel, weil er hier die Wissenschaft in den Dienst einer längst fertigen Wahrheit gezwungen sah".[162] Und darin liegt auch der Grund dafür, daß Baur in G^1 ausführlicher als alle anderen die methodische Frage behandelt, ob es überhaupt möglich sei, vom katholischen Standpunkt aus eine wissenschaftliche Symbolik zu verfassen.

a,) Die Frage nach der Möglichkeit einer katholischen Symbolik

Im Bereich der protestantischen Theologie hält Baur die wissenschaftliche Disziplin der Symbolik für "eine sehr natürliche Erscheinung".[163] Denn eine

---

161 Baur an Heyd, 18.10.1833 (UBT: Md 619 r, Nr.14, Seite 1).

162 Friedrich, Baur, 84 Vgl. dazu auch die entsprechende Charakteristik bei Zeller, Baur, 373.

163 G^1, 4.

Kirche "die den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu ihrem höchsten Prinzip macht, und sich nicht für berufen halten kann, mit absoluter richterlicher Auctorität über die Wahrheiten des Glaubens zu entscheiden, muß sich von selbst aufgefordert sehen, die abweichenden kirchlichen Lehrbegriffe aus dem mildesten Gesichtspuncte zu betrachten. Je bereitwilliger sie jedem einzelnen in Sachen des Glaubens das gleiche Recht und die gleiche Freiheit zugesteht, je weniger sie ebendeßwegen Bedenken tragen kann, ein wohlgemeintes Streben nach Wahrheit auch da vorauszusetzen, wo sich ihr sehr divergierende und widerstreitende Ansichten zeigen, je weniger sie überhaupt irgend einen aufgestellten Lehrbegriff als einen für immer sanctionirten und abgeschlossenen betrachten kann, desto mehr kann sie, ohne die Wahrheit, an welcher sie mit eigener Überzeugung festhält, irgend etwas zu vergeben, auch in einem fremden kirchlichen Lehrbegriff Wahrheit anerkennen."[164] Dieser Gedanke fand sich schon in SV[1]; die Möglichkeit der Symbolik, überhaupt die Möglichkeit freier wissenschaftlicher Wahrheitsforschung, ergibt sich aus dem protestantischem Prinzip selbst und ist ohne dieses Prinzip undenkbar. "Ganz anders aber scheint es sich mit der katholischen Kirche verhalten zu müssen, da diese, nach den Prinzipien, auf welchen sie beruht, auf den ausschließlichen Besitz der Wahrheit Anspruch zu machen genöthigt ist, und daher überall, wo sie nicht ihre Wahrheit findet, nur häretischen Irrtum erblicken kann, und über jeden anders Denkenden, wen

---

164 Ebd.

sie ihn auch vielleicht für subjektiv entschuldbar halten mag, doch nach der objektiven Beschaffenheit seiner Lehre das Anathema aussprechen muß."[165] Deshalb ist es für Baur zunächst "eine überraschende Erscheinung", die Disziplin der Symbolik mit dem Möhlerschen Werk auch im Bereich der katholischen Theologie angesiedelt zu sehen,[166] zumal Möhler von methodischen Grundsätzen ausgehe, "die auch vom Protestantischen Standpunkt aus als die einzig richtigen anerkannt werden müssen".[167] Allerdings ist auf diese Weise die Frage noch nicht entschieden, ob die Idee der Symbolik auch tatsächlich mit allen damit verbundenen Konsequenzen aufgegriffen wurde. Denn erst im Blick auf die Durchführung kann sich zeigen, "ob es dem katholischen Schriftsteller ebenso möglich ist, wie dem protestantischen, von dem Standpunkt aus, auf welchen ihn die Kirche stellt, bei der Abfassung und Beurtheilung des entgegenstehenden Lehrbegriffs überall nur das reine, durch keine einseitige kirchliche Ansicht getrübte, wissenschaftliche Interesse festzuhalten".[168] Und da muß Baur nun feststellen, daß bei Möhler "die Scheidung des kirchlichen und wissenschaftlichen Interesses nicht so rein durchgeführt zu seyn scheint, wie dieß wenigstens der protestantische Begriff der Symbolik erfordert".[169] Das kommt schon in dem Zusatz über die Verderblichkeit des protestantischen Subjektivismus deutlich zum Ausdruck, den Möhler der zweiten Auflage seines Buches beigegeben hat,[170] "Muß man es

---

165 G^1, 4.

166 G^1, 4 f.

167 G^1, 6.

168 G^1, 7.

169 Ebd.

170 Vgl. S^2, 23-30 (Textgeschichte, 147 ff.); dazu oben E III,1 b.

auf der einen Seite bedauern, die kaum gefaßte Idee von dem rein wissenschaftlichen Charakter dieses Werks sich so schnell wieder genommen zu sehen, so kann man es auf der anderen Seite dem Verfasser nur danken, daß er seine Leser über die Gesinnung und Stimmung, aus welcher es hervorgegangen, nicht länger ungewiß gelassen hat. Denn was anders ist der kurze, ziemlich unverhüllte Sinn der Erörterung des Verfassers, als die einfache Behauptung: das protestantische Dogma ist bloßes Erzeugniß der ketzerischen Selbstsucht...? ...Zwischen Objectivem und Subjektivem kann man hier nicht unterscheiden, da alles gleich subjektiv ist, nur das katholische Dogma ist der reine Ausdruck der objektiven Wahrheit. Es ist von selbst klar, wie alles dieß auf einer bloßen petio principii beruht, die den Verf. dem symbolischen Standpunct, auf welchen er sich gestellt zu haben behauptet, sogleich wieder völlig entrückt. Denn nur vom polemischen, nicht aber vom symbolischen Standpunkt aus, welchen der Verfasser selbst als einen wissenschaftlichen bezeichnet, kann ohne eine wissenschaftliche Untersuchung über die Wahrheit eines Lehrbegriffes ein so polemisches Urtheil gefällt werden, wie der Verfasser sich hier ein solches über den protestantischen Lehrbegriff erlaubt, wenn er ihn der objektiven Wahrheit des katholischen als ein bloßes Gewebe subjektiver Meinungen entgegenstellt".[171] Entsprechendes konstatiert Baur auch in einem Zusatz seiner Vorlesung. Wenn Möhler sein Werk als "Symbolik" bezeichnet, so ist dazu "sogleich zu bemerken, daß der Name für sich die Sache

---

171 G^1, 9 f.

noch nicht ausmacht. Solange K.D. (=Herr Doktor, d.Verf.) Möhler seine Schrift zwar Symbolik nennt, aber ganz auf die alte Weise gegen die Protestanten polemisiert, nämlich so, daß ihr Lehrbegriff nicht wissenschaftlich aufgefaßt und gewürdigt, sondern von vornherein als eine durchaus verwerfliche Lehre verketzert und vermeintlich widerlegt wird, ist und bleibt seine Symbolik eine bloße Polemik, und wenn dies nicht etwa blos eine individuelle Eigentümlichkeit dieser Schrift sein soll, so kann hieraus nur die Folgerung gezogen werden, daß eine Symbolik in dem wissenschaftlichen Sinn, in welchen ihr Begriff von den Protestanten aufgefaßt worden ist, vom katholischen Standpunkt aus überhaupt nicht möglich ist."[172] Indem Möhler also seiner Darstellung die Prinzipien der katholischen Kirche zugrundelegte, konnte er nach Baur den Prinzipien einer wissenschaftlichen Symbolik nicht gerecht werden, sondern mußte sich auf den Standpunkt der Polemik stellen. Diese Kollision der Prinzipien beruht für ihn letztlich auf der Kollision zwischen Katholizismus und Protestantismus überhaupt.

Baur will sich nun aber nicht darauf einlassen, der Polemik seines katholischen Kollegen seinerseits mit bloßer Polemik entgegenzutreten. Seiner Meinung nach kann es angesichts des Möhlerschen Werkes "für den Protestanten nur von hohem Interesse seyn, wenn er sich durch eine Darstellung, wie die hier gegebene, so viele neue Gesichtspuncte darbietende ist, veranlaßt sieht, aufs neue einen kritischen Blick auf das System seiner Kirche zu werfen, uns sich über die immer wiederkehrende und besonders durch

---

172 SZ zu SV[1] , 11.

eine solche Darstellung nahe gelegte Frage Rechenschaft zu geben, auf welchen Grundsätzen und Grundansichten in letzter Beziehung der Streit zwischen dem Protestantismus und Katholizismus beruhe, und ob der Protestantismus noch immer guten Grund habe, in seiner ursprünglichen Opposition gegen das dogmatische System der katholischen Kirche zu beharren."[173] Eben das, so stellt er fest, sei, "der Anlaß und Gesichtspunkt, von welchem die folgende Untersuchung ausgeht".[174] Demnach will Baur seine Schrift gegen Möhler zugleich als weiterführenden Beitrag zur Symbolik aufgefaßt wissen. Er will die Gelegenheit dazu benutzen, "das Verhältniß der beiden Lehrbegriffe genauer zu bestimmen, die unterscheidenden Begriffe, in welchen der Gegensatz sich concentirt, auf einen schärferen Ausdruck zu bringen und die durch das Ganze sich hindurchziehenden Richtungen auf allgemeinere Gesichtspunkte" zurückzuführen.[175] Er möchte sich also auch in G^1 als Symboliker treubleiben. Die Symbolik aber "will nicht blos verneinen und bestreiten, nicht blos niederreissen und zerstören, betrachtet den Lehrbegriff der Gegner nicht blos als einen Inbegriff von Sätzen, deren Widerlegung keine große Mühe machen kann, solange sie nur als einzelne aus dem Zusammenhang herausgerissene Theile eines zerstückelten Ganzen genommen werden; sie sucht vielmehr die beiden einander entgegenstehenden Lehrbegriffe in der Einheit ihres Princips aufzufassen, beide als Systeme zu reconstruiren, deren jedem eine ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseyns zu Grunde liegt, die ihren wohlbegründeten Anspruch auf Wahr-

---

173 G^1, 7 f.
174 G^1, 8.
175 G^1, Vorrede, V.

heit in sich selbst trägt".[175] Deshalb kann die Symbolik "die kirchlichen Lehrbegriffe nur als organisch zusammenhängende, durch ihr eigenthümliches Princip bedingte Systeme nehmen; darin muß dann aber von selbst auch die Anerkennung liegen, daß Lehrbegriffe, welche wie der katholische und protestantische einander gegenüberstehen, nicht schlechthin wie Wahrheit und Irrthum einander gegenüber gestellt werden dürfen."[177]

b.) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs

Baur hatte schon in seinem Erstlingswerk "Symbolik und Mythologie" die Ansicht geäußert, daß im Christentum, "seit dem man sich über sein eigenthümliches Wesen genauer verständigt hat, die Hauptdifferenzen der Ansicht immer nur die beiden Lehren von der Sünde und Erlösung betreffen können."[178] Diese Akzentuierung hatte er in SV^1 nur indirekt zur Geltung bringen können, denn dort hatte er den Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus - am Katholizismus orientiert - zunächst von der Ekklesiologie her aufgerollt. In G^1 dagegen setzt Baur bei der Anthropologie ein. Nun verlagert er die ekklesiologischen Differenzen an den Schluß der Einzeluntersuchungen. Und er folgt damit nicht nur einem eigenen Interesse, sondern zugleich auch dem Verfahren seines Gegenspielers Möhler, der ja in seiner Symbolik analytisch gesehen ebenfalls von dem anthropolo-

---

176 G^1, 3.
177 G^1, 3 f.
178 SuM I, 152; vgl. oben Teil C II u.ö.

gischen Fragenkreis ausgegangen war.[179]
Der Grundcharakter des Protestantismus ergibt sich für Baur aus der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes im Werk der Erlösung. Damit ist zugleich das "Prinzip der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott"[180] gesetzt, und der Mittelpunkt, von welchem aus die Reformation ihr ganzes System sich bildeten, bleibt immer das tiefste Bewußtsein der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur".[181] Denn "die beiden Begriffe der Sünde und der Erlösung bedingen sich gegenseitig und hängen aufs engste zusammen: wo der wahre Begriff der der Natur des Menschen innewohnenden Sündhaftigkeit fehlt, kann auch nicht der wahre Begriff der Erlösung seyn".[182] Das Problem der Anthropologie sieht Baur (mit Möhler!) in dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Prädestination. Er gibt zu, daß hier das protestantische System "in seiner strengen Consequenz auf einen Punct führt, auf welchem es keine vollkommene Befriedigung gewähren kann. In dem negativen Begriff des Bösen, welchen es zu seiner nothwendigen Grundlage hat, bleibt immer etwas zurück, was dem sittlichen Bewußtseyn widerstreitet, und man sieht sich von daher hier auf einen Standpunkt gestellt, auf welchem man von der Idee der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott unwillkürlich wieder zu der Idee der freien Selbstbestimmung zurückgetrieben wird, womit der Begriff des Bösen als eines selbstthätigen Willensactes sich vereinigen läßt".[183]

---

179 Vgl. G^1, 75: "Unsere Untersuchung betrifft, indem wir dem Gange des Verfassers so viel möglich folgen, in fünf Abschnitten folgende Hauptpunkte: 1) Die Lehre von der Sünde und von der ursprünglichen Natur des Menschen. 2) Die Lehre von der Rechtfertigung. 3) Die Lehre von den Sacramenten. 4) Die Lehre von der Kirche. 5) Der Gegensatz der beiden Systeme im Allgemeinen." - Zum fünften und letzten Abschnitt vgl. unten Teil E III, 2 a.

180 G^1, 80.

181 G^1, 82.

182 G^1, 44.

183 G^1, 108.

Andererseits aber ist mit dem Begriff des liberum arbitrium "immer auch der Pelagianismus in seinem ganzen Umfange gesetzt"[184], woraus sich für Baur die wesentlichen Bedenklichkeiten des katholischen Systems ergeben.[185] So kommt man schließlich zu der Überzeugung, "daß hier zwei Ansichten einander gegenüberstehen, von welchen jede in ihrer Konsequenz auf ein System führt, von welchem man sich wieder zurück gestoßen sieht"[186]; die Idee der Abhängigkeit beschneidet die Selbstätigkeit des Menschen; die Idee der Freiheit beschneidet die Alleinwirksamkeit Gottes. "Setzt die Idee der Freiheit streng festgehalten das Christenthum auf eine zu untergeordnete Stufe herab, so verlangt dagegen die Idee der absoluten Prädestination ein Zurücktreten der Idee der Freiheit, gegen das sich das sittliche Bewußtseyn des Menschen sträubt."[187] Angesichts dieser schwierigen Sachlage fragt Baur nun nach den Intentionen, die im Katholizismus und Protestantidmus zu so unterschiedlichen Auffassungen geführt haben. Weil beide Ansichten das theologische Denken letztlich nicht befriedigen können, sind sie "weniger nach der streng systematischen Consequenz, in welcher sie durchgeführt werden sollten, als vielmehr nur nach dem ihnen zugrunde liegenden r e l i g i ö s e n I n t e r e s s e zu würdigen."[188] Der Katholizismus will mit seiner Idee der Freiheit "dem Menschen ein eigenes Gebiet abgrenzen, in welchem er sich mit einer großen Selbständigkeit und Unabhängigkeit soll bewegen können".[189] Aber indem sich das katholische System auf das Prinzip der Freiheit

---

184 G^1, 67

185 Vgl. G^1,67 ff

186 G^1, 108.

187 Ebd.

188 Ebd.Sperrung vom Verf.

189 G^1, 109.

stützt, "verfällt es unvermeidlich in einen Pelagianismus, welcher das Bedürfnis und die Idee und Realität der Erlösung selbst wieder in dem Grade schwächt und aufhebt, in welchem er die menschliche Natur in ihrer Integrität stehen läßt".[190] Die Erlösung, das eigentlich und spezifisch Christliche, hat daher "seinen Werth nicht in sich selbst, sondern nur in seinem Verhältniß zum Willen, es ist nicht das nothwendige Lebensprincip, ohne das es nichts an sich Gutes geben kann, sondern erscheint, dem sich selbst bestimmenden, freien Willen gegenüber, nur als ein Förderungsmittel des Guten".[191] Da ist für Baur nun doch "unstreitig der entscheidende Vorzug dem protestantischen System zuzuerkennen."[192] Denn das religiöse Interesse des Protestantismus geht dahin, den gefallenen Menschen "nichts wahrhaft Gutes schon von Natur s e y n zu lassen, sondern ihn alles erst durch die göttliche Gnade w e r d e n zu lassen".[193] Die Idee der freien Selbstbestimmung wird hier nur insofern festgehalten, um dem Menschen "das volle Bewußtseyn seines jeder positiven Realität ermangelnden Wesens zu geben"[194], ihm die Einsicht zu

---

190 G^1, 108.

191 G^1, 70.

192 G^1, 108.

193 G^1, 109. Sperrungen vom Verf.- "Daher das dem Protestantismus eigene Bestreben, über die Shäre der eigenen Natur hinauszugehen, die menschliche Natur nicht als eine von Anfang an seyende, sonern als eine erst gewordene und werdende aufzufassen" (ebd.).

194 G^1, 109.

vermitteln, daß er durch sich selbst völlig unfähig ist, das kraft der ursprünglichen Natur in ihm steckende höhere geistige Bewußtsein und Leben zu aktualisieren. Diese wichtige Nuance der lutherischen Lehre hat Möhler nach Baurs Meinung vollkommen übersehen, wenn er vorgibt, dem gefallenen Menschen werde im Protestantismus überhaupt jede religiös-sittliche A n l a g e abgesprochen. Was zwischen Katholizismus und Protestantismus zur Debatte steht, ist nicht die Frage, ob die religiös-sittliche Anlage vorhanden ist oder nicht, sondern ob sie im Bezug auf die res spirituales et divinae von dem gefallenen Menschen aus eigener Kraft aktualisiert werden kann. Und hier erscheint der Mensch im Protestantismus allerdings ganz abhängig von der göttlichen Wirksamkeit. Alles, was zu seiner Natur gehört, muß durch die Erlösung erst "in ein höheres geistiges Prinzip aufgenommen" werden.[195] Deshalb kann die Erlösung auf der einen Seite "nur eine neue Schöpfung seyn"[196], auf der anderen Seite aber ist sie zugleich als eine Höherentwicklung der menschlichen Natur aufzufassen. Denn wenn "die ursprüngliche Gerechtigkeit eine anerschaffene und natürliche (ist), so kann auch die restairirende oder erlösende

---

195 Ebd.- Von daher definiert Baur die Erbsünde im protestantischen Sinne als "denjenigen Zustand des Menschen, in welchem, sofern er für sich betrachtet wird, das höhere geistige Bewußtseyn und Leben, das dem Menschen nur durch das göttliche Prinzip des Christenthums mitgetheilt wird, noch nicht in ihm erwacht ist" (G^1 30).

196 G^1, 113.

keinen anderen Charakter haben, was aber nur so gedacht werden kann, daß der Erlöser keine schlechthin übernatürliche Erscheinung, sondern nach Schleiermachers treffender Formel die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur" ist.[197] Die Erlösung wird demnach von Baur wie in KV^1, so auch in G^1 nicht als eine schlechthin übernatürliche Erscheinunf genommen, sondern in ihrer Übernatürlichkeit gugleich als ein in der Entwicklungsphäre der menschlichen Natur liegendes, ihre Schöpfung vollendendes und die ihr ursprünglich eingeprägte Idee realisierendes und aktualisierendes Geschehen interpretiert. Baur merkt zwar ausdrücklich an, daß damit "eine sehr entscheidende und durchgreifende Fortbildung des protestantischen Princips" gegeben sei, gibt aber zu bedenken, daß sie insofern bei Luther naknüpfe, als dieser die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen als eine anerschaffene und natürliche verstanden habe.[198] Der gefallene Mensch ist ganz und gar auf die erlösende Wirksamkeit Gottes angewiesen. Alles, was er durch die göttliche Gnade in Christus wird, kann jedoch "nur eine durch seine eigene Natur bedingte Entwicklung zur höchsten Stufe des wahrhaft persönlichen und selbständigen Lebens seyn, ohne welche der menschliche n Natur die Ergänzung und Vollendung fehlen würde, die ihr Begriff in sich schließt. Das christliche Bewußtseyn und Leben, das der Mensch in sich hat, kann nur das Princip seines höheren geistigen Lebens in ihm seyn, als ein integrierendes substanzielles Element seines Wesens, das, so gewiß Gott in Christus Mensch geworden, kein seiner Natur fremdes, nur von außen in ihn hinein gekommen seyn kann."[199] Es ist überaus be-

---

197 G^1, 57.

198 G^1, 56.

199 Ebd.-Letzteres hatte Möhler dem protestantischen Lehrbegriff vorgeworfen.

zeichnend, daß Baur die Christologie hauptsächlich mit der Anthropologie koppelt, während Möhler sie vor allem mit der Ekklesiologie verbindet. Damit hängt es aber nun auch aufs engste zusammen, daß zwar beide Systeme in der Rechtfertigungslehre den Begriff der Sündenvergebung und denjenigen der Heiligung geltend machen, daß dabei aber auch Baur im Katholizismus die Heiligung, im Protestantismus aber die Sündenvergebung im Vordergrund sieht. Im katholischen System bezeichnet die Rechtfertigung etwas "in keinem Momente völlig Abgeschlossenes"[200], denn der Mensch "hat in seiner eigenen Natur... soviel eigene Kraft zum Guten, daß sich die göttliche Gnade immer nur mitwirkend, nur fördernd und unterstützend, zu eigener Selbsthätigkeit des Menschen verhalten kann. Das Bewußtseyn des freien Willens, und der im freien Willen liegenden Kraft zum Guten, begründet für sich schon die Möglichkeit und Gewißheit der Rechtfertigung, die hinzukommene göttliche Gnade kann daher nur die Realisierung des Verhältnisses, in das der Mensch durch die Rechtfertigung zu Gott treten soll, erleichtert".[201] Fördernd und stützend wirkt die Gnade, indem die kirchliche Lehre unter Mitwirkung des heiligen Geistes beim einzelnen Menschen "die natürliche Erkenntniß des Wahren und Guten vermehrt und befestigt" und "auf den Willen und die moralische Gesinnung einen höchst wohlthätigen Einfluß" hat.[202] Der Glaube ist infolgedessen nur dann ein rechtfertigender, wenn sich der Mensch an die kirchliche Lehre bindet, wenn er also die durch sie mitgeteilten göttlichen Wahrheiten als wahr erkennt und anerkennt und wenn der Glaube "durch seinen den Willen bestimmenden Einfluß in der

---

200 G^1, 137.
201 G^1, 162.
202 G^1, 162 f.

Liebe practisch wird."[203] Darin kommt für Baur der pelagiarische Grundzug des katholischen Systems deutlich zum Ausdruck. Er vermißt hier die eigentliche Tiefe und Innerlichkeit des Glaubensbegriffs. Wenn also Möhler dem Protestantismus vorwarf, sein Glaubensgebriff sei einseitig und oberflächlich, so gibt Baur gerade diesen Vorwurf an das System der katholischen Kirche zurück. Gestützt auf Schleiermacher stellt er fest: der Katholizismus hält sich "nur entweder an die eine oder die andere Seite des menschlichen Wesens, entweder an das Erkenntnisvermögen, oder das Willensvermögen, das Vermittelnde aber, das in der Mitte zwischen diesen beiden Thätigkeiten Liegende, das ebendeßwegen sich nicht blos auf eine einzelne Seite des menschlichen Wesens bezieht, sondern nur in der Tiefe desselben erfaßt werden kann, als die Einheit und der Mittelpunkt, in welchem der Mensch seines ganzen Seyns und Wesens, seines wahren Selbst sich bewußt wird (welches Selbstbewußtseyn, da in ihm das Bewußtseyn der Sünde mitgesetzt ist, Gott gegenüber nur das Bewußtseyn des eigenen Nichts seyn kann), wird von ihm nirgends beachtet... Während es in seinem Glauben, sofern in ihm das Erkenntnißvermögen sich äußert, den Menschen seinen Blick nach außen richten heißt, um das Aeußere in sein Inneres aufzunehmen, läßt es dieselbe Richtung in der Liebe sogleich wieder von innen nach außen gehen, um das in das Innere Aufgenommene äußerlich darzustellen, und so ist nun zwar der Blick des Menschen auf beiden Seiten seines Wesens, der Erkenntniß- und der

---

203 G^1, 163.

Willens-Seite, nach außen gerichtet, aber auch in diesen beiden Richtungen so geteilt, daß keine Nöthigung vorhanden ist, ihn auch in die Tiefe seines Inneren zu kehren".[204] Darin aber findet der Protestant nun gerade das entscheidende Kriterium des rechtfertigenden Glaubens. Für ihn ist auch der Glaube eine Frucht der Alleinwirksamkeit Gottes zu Menschen und als solcher "die den ganzen Menschen umfassende und auf das Höchste, das ihm zu seiner Beseligung dargeboten ist, hinziehende Richtung des Gemüths, das innerste den Menschen bestimmende Prinzip seines religiösen Lebens.... Und wie er auf den Mittelpunkt des menschlichen Wesens zurückgeht, und dem geistigen und religiösen Leben des Menschen seine intensivste Bedeutung dadurch gibt, daß der Mensch die Sünde nichts ist, auf der anderen durch die Gnade das Höchste in sich aufnehmen soll, so erfaßt er auch sein Objekt, die Gnade der Erlösung, in ihrem Mittelpunkte, in dem durch die Gerechtigkeit Christi vermittelten göttlichen Acte der Sündenvergebung".[205] Sobald sich nun der Mensch auf diese Weise der Vergebung seiner Sünden bewußt geworden ist, "ist die Rechtfertigung selbst in sich vollendet und abgeschlossen"[206]. Das Charakteristische der protestantischen Rechtfertigungslehre liegt für Baur also nicht im Begriff einer einseitigen iustificatio forensis (wie Möhler das den Lesern seiner Symbolik einzuhämmern versucht hatte), sondern in dem Satz: sola fide iustificari hominem. Und erst durch die Rechtfertigung wird auch die Heiligung

---

204 G^1, 157 f.
205 G^1, 157.
206 G^1, 137.

innerlich begründet, die im protestantischen System nicht als Voraussetzung, sondern als Konsequenz der Erlösung aufgefaßt wird: die im rechtfertigenden Glauben sich vollziehende Erlösung ist das Prinzip alles wahren religiösen Lebens und damit auch der Grund der Möglichkeit zu freier, sittlicher Tätigkeit. Bemerkenswerterweise kommt Baur erst im Rahmen der Rechtfertigungslehre zu seiner ersten abstrakt gehaltenen Gesamtcharakteristik der beiden entgegenstehenden Systeme: "Der Katholizismus liebt das Concrete, Anschauliche, empirisch Gegebene: der Begriff ist für ihn erst auf dem Puncte recht vorhanden, auf welchem er bereits in seiner concreten Gestalt, mit einem bestimmten, das Bewußtseyn erfüllenden, materiellen Inhalt hervortritt. Der Protestantismus dagegen sucht erst von dem abstracten Begriff aus auf seine concrete Erscheinung zu kommen, und das schon mit einem bestimmten Inhalt Gegebene, und der Erscheinung sich Zuwendende, auf sein höchstes, der Erscheinung zugrunde liegendes Princip zurückzuführen. Diese Verschiedenheit der Betrachtungsweise zeigt sich uns deutlich in der Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung".[207] Und v o n d a h e r zeigt sich diese Verschiedenheit dann auch in der Lehre von den guten Werken, von den Sakramenten und schließlich in der Lehre von der Kirche.

Wie Möhler, so konzentriert Baur die Differenzen im Bereich der Ekklesiologei vor allem auf das Verhältnis von unsichtbarer und sichtbarer Kirche und knüpft damit zugleich bei den entsprechenden Passagen aus SV[1] an. Er wirft seinem Kontrahenten vor, wie überhaupt, so habe er auch hier die protestantische Auffassung entstellt und den wahren

---

207 G[1], 185.

Gegensatz der Konfessionen verfälscht. "Die ganze Begriffsverwirrung, in welcher sich der Verfasser bewegt, mußte notwendig dadurch entstehen, daß die beiden Begriffe, Posorität der Zeit und Priorität des inneren Werthes, verwechselt werden".[208] Die zentrale Frage in der katholisch-protestantischen Kontroverse lautet nicht, ob der unsichtbaren oder der sichtbaren Kirche die zeitliche Priorität zukommt, es handelt sich auch nicht um die Frage, "ob die Kirche eine sichtbare ist, auch nicht um die Frage, ob in der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft etwas Göttliches ist, sondern nur um die Frage, ob die s i c h t b a r e Kirche auch die w a h r e ist, und in einem solchen Sinne die wahre, daß, wer der sichtbaren Kirche angehört, schon deßwegen auch ein Mitglied der wahren Kirche ist".[209] Erst an dieser Stelle kommt der eigentliche Gegensatz zum Vorschein: der Protestantismus setzt das wahre Wesen der Kirche ins Unsichtbare, der Katholizismus dagegen ins Sichtbare. Zunächst "wird niemand läugnen, daß, wie die Erscheinung Christi selbst eine sichtbare oder historische ist, so auch die Kirche eine sichtbare ist, und sich auf dem Wege der historischen Entwicklung immer mehr zur sichtbaren gestaltet hat."[210] Aber das entscheidende Problem stellt sich eben erst da, wo das historisch Gegebene der sichtbaren Kirche unmittelbar mit dem dogmatisch Wahren identifiziert wird. Weil das im katholischen System so ist, deshalb sind es hier auch im Wesentlichen äußere Merkmale, nach denen die Gemeinschaft des einzelnen mit der wahren Kirche beurteilt wird. Gute und böse sind, "wenn auch auf

---

208 G^1, 321 f.

209 G^1, 338. Sperrung vom Verf.

210 G^1, 337.

verschiedener Weise, doch auch wieder in einem und demselben Sinne wahre Mitglieder der wahren Kirche, wofern sie sich nur zum Glauben der Kirche bekennen, an den Sakramenten theilnehmen und dem Oberhaupt der Kirche gehorchen. Was außerdem noch hinzukommt, ist zwar recht und gut, aber es ist kein wesentliches Erforderniß, nichts, was so sehr als Bedingung anzusehen wäre, daß man nicht auch ohne dasselbe ein wahres Mitglied der wahren Kirche seyn könnte".[211] Damit ist dann aber auch zugleich jene Abhängigkeit des Einzelnen von der sichtbaren Kirche gegeben, wie sie sich vor allem in der katholischen Lehre von der Tradition und der bischöflichen oder päpstlichen Gewalt ausspricht. Im Bezug auf die Lehre von der Tradition stimmt Baur zunächst der von Möhler aufgestellten Theorie von der subjektiven Tradition zu und begrüßt sie als einen Ansatz mit dem sich "auch der Protestant gerne befreundet".[212] Dieser Traditionsbegriff, definiert als "das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebendige Wort"[213], war Baur schon in Möhlers Erstlingswerk und ebenso in einer Rezension J.S.Dreys aus dem Jahre 1829 aufgefallen, die er ausdrücklich zitiert.[214] Aber auch hier konzentriert sich das eigentliche Problem nicht auf die Frage, ob es eine

---

211 G^1, 341.

212 G^1, 314. Vgl. Möhler, Symbolik, 415 ff; dazu Geiselmann, Überlieferung, 449 ff.

213 Möhler, Symbolik, 415.

214 J.S.Drey, Rezension der katholischen Dogmatik von F.Brenner, in: ThQ 1829, 298-306. Zur Verfasserschaft Dreys (die Baur offenbar unbekannt war) vgl. Geiselmann, Überlieferung, 291 ff.

subjektive Tradition gibt, sondern darauf, welche Bedeutung dieser subjektiven Tradition gegenüber der objektiven Tradition beigemessen wird. Möhler hatte im Gefolge von Schleiermacher die immerhin beachtliche Konzeption vertreten, die Tradition im objektiven Sinne sei "der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch"[215], sie sei zu begreifen "als das kirchliche Bewußtsein, als das lebendige Glaubenswort, nach welchem das schriftliche auszulegen und zu verstehen sei".[216] Jedoch, obwohl Baur am Schluß von G^1 noch einmal in positivem Sinne auf diese Seite des Möhlerschen Traditionsbegriffs zu sprechen kommt[217], fragt er im vorliegenden Zusammenhang zunächst unbeirrt nach der Rolle des Einzelnen in diesem "kirchlichen Bewußtsein". Und dabei zeigt sich dann, daß die katholische Lehre von der Tradition letzten Endes doch immer wieder darauf hinausläuft, "die Subjektivität des Einzelnen der allgemeinen Auctorität der Kirche unterzuordnen, damit die Einheit des Glaubens nicht durch die Willkür individueller Meinungen getrübt werde"[218], daß sie also auch in dieser Beziehung das empirisch und historisch Gegebene mit dem dogmatisch Wahren identifiziert und " jeden Einzelnen die Erkenntniß der wahren Lehre nur von der wahren Kirche empfangen läßt"[219]. Im Protestantismus hingegen gilt die Priorität der unsichtbaren Kirche, d.h. die Mitglieder der sichtbaren Kirche sind keineswegs schon damit auch schon Glieder der wahren

---

215 Möhler, Symbolik, 415 f.

216 Ebd., 433.

217 Vgl. dazu unten E III, 2c.

218 G^1, 359.

219 G^1, 340.

Kirche.[220]
Für die Protestanten ist die wahre Kirche nur da, "wo das Evangelium und die Sacramente in der rechten Art und Weise sind, diese rechte Art und Weise aber läßt sich aus der Schrift selbst erkennen."[221] Nun können das Evangelium und die Sakramente sich zwar allerdings nicht erhalten, wenn es nicht in der sichtbaren Kirche auch Mitglieder der wahren Kirche gibt. Solange dies aber von keinem Einzelnen mit untrüglicher Gewißheit behauptet werden kann, "ist es nur die Sache, die als extrema nota ecclesiae, ohne alle Beziehung auf die einzelnen Subjekte, die die Kirche bilden, festgehalten werden kann."[222] Daher ist die Autorität der sichtbaren, historisch gegebenen Kirche "immer nur eine menschliche, trügliche, welcher der Einzelne ohne Gefahr des Irrthums in Sachen des Glaubens sich nicht unbedingt unterwerfen kann".[223] Die protestantische Lehre über das Verhältnis zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche begreift deshalb für Baur "den höchsten Grundsatz in sich, auf welchem der Protestantismus beruht, den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit oder den Grundsatz, daß jeder Einzelne in allem, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und Christus bezieht, keiner äußern Vermittlung bedarf, weil auch die durch die sichtbare Kirche gegebene Vermittlung ihn nur von einer menschlichen Actorität abhängig machen würde".[224] An die Stelle aller menschlichen Autorität tritt viel-

---

220 Vgl. G^1, 329 u.ö.
221 G^1, 327.
222 Ebd.
223 G^1, 329
224 Ebd.

mehr die Autorität des in der heiligen Schrift enthaltenen göttlichen Wortes. Das Wort Gottes ist daher die einzige und notwendige Quelle des Glauben.[225] Der Vorwurf des Subjektivismus aber, den Möhler an einer Stelle in die Worte gekleidet hatte, daß der einzelne im Protestantismus "sich als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade zu betrachten aufgefordert wird"[226], beantwortet Baur mit dem Satz: "Will man den Einzelnen, sofern er Glied der Kirche im protestantischen Sinne ist, als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade betrachten, so vergesse man nicht, daß es Monaden sind, auch eine prästabilirte Harmonie ist."[227] Und er denkt dabei an das Vertrauen zu der "sich von selbst aufdringenden objektiven Macht der Wahrheit und der Empfänglichkeit des menschlichen Gemüths für dieselbe, oder zu dem in der christlichen Kirche waltenden göttlichen Geiste".[228] Wenn nun der Protestant schon im Bezug auf die Schrift selbst zwischen historisch Gegebenem und dogmatisch Wahrem unterscheidet, indem er sie als historische Überlieferung nicht unmittelbar mit dem Wort Gottes identifeziert, so gilt das erst recht für die kirchliche Tradition, denn jedes durch die sichtbare Kirche begründete Abhängigkeitsverhältnis kann immer "nur ein solchen seyn, das auf der freien Ueberzeugung des Einzelnen beruht, und es ergibt sich hieraus für jeden Einzelnen in Allem, was sich auf die religiöse Ueberzeugung bezieht, das volle Recht.

---

225 Vgl. G^1, 370 ff.

226 Möhler, Symbolik, 469.

227, G^1, 331

228 Ebd.

der Selbständigkeit und Unabhängigkeit von äußerem Zwang".[229] Dabei kann selbst die größte Freiheit des Glaubens und Gewissens nach protestantischer Ansicht die innere Einheit und Übereinstimmung des gemeinschaftlichen Glaubens nicht prinzipiell in Frage stellen. Diese innere Einheit verwirklicht sich vielmehr durch die Gegensätze hindurch. Deshalb erscheinen Perioden der Auflösung und Zerrissenheit ... auf dem Standpuncte einer höheren Betrachtung nur als Durchgangsmomente zur vollkommenen Realisierung der Idee der Kirche, und in der größten Freiheit der individuellen Richtung hat sich immer auch wieder das Bedürfnis der Gemeinschaft herausgestellt."[230] Denn "so wenig das objektiv Gegebene auch schlechthin das objektiv Wahre ist, ebensowenig kann auch die Tradition schon als das von aussen Gegebene auf objektive Wahrheit Anspruch machen".[231]

Was Baur in SV[1] gegen den Traditionsbegriff des orthodoxen Protestantismus geltend gemacht hatte, wird hier zur Bezeichnung des konfessionellen Gegensatzes herangezogen.[232] Und auch in seiner Vorlesung hatte er ja eindringlich auf die geistige Verwandtschaft von Neuorthodoxie und Katholizismus hingewiesen. Dieser Befund verdeutlicht, daß Baur letzten Endes alle Gegensätze seiner Zeit aus ein und derselben Perspektive gesehen hat.[233] Bemerkenswert ist aber nun außerdem die Tatsache, daß gerade im Zusammenhang des Traditionsbegriffs in G[1] zum ersten

---

229 G[1], 329. - "Es ist dies der bekannte Unterschied der historischen und dogmatischen Tradition, welchen der Katholik mit demselben Interesse unbeachtet läßt, mit welchem der Protestant ihn geltend machen muß" (G[1], 353 f.).

230 G[1], 331 f. 231 G[1], 355.

232 Vgl. SV[1], 130 ff.; bes. 136 ff.

233 Vgl. dazu unten E III,2c.

Mal neue Ausdrucksformen auftauchen, um diese Perspektive zur Geltung zu bringen. War Baur in SV[1] der Furcht vor den Konsequenzen der Glaubens- und Gewissensfreiheit u.s. mit dem Argument begegnet, sie widerstreite "der Geschichte, nach deren Ergebnis der Glaube immer wieder den Unglauben überwunden hat"[234], so deutet er diesen Sachverhalt jetzt so aus, daß "Perioden der Auflösung und Zerissenheit... auf dem Standpunkte einer höheren Betrachtung nur als Durchgangsmomente zur vollkommenen Realisierung der Idee der Kirche" erscheinen. Um welchen Standpunkt es sich hier handelt, ist jedem klar, der sich einigermaßen mit der Hegelschen Philosophie vertraut gemacht hat. Und nun höre man, wie Baur im Blick auf den katholischen Begriff von Kirche und Tradition weiterargumentiert: "Die Objectivität der Anstaltwelt ist zwar die nothwendige Vermittlung, durch welche die Subjektivität des Einzelnen sich entwickelt, und der Mensch sich zum klaren Bewußtseyn seiner selbst erhebt, aber in dem sich entwickelnden Selbstbewußtseyn spricht sich auch die Aufgabe aus, sich von der Macht der Objektivität mehr und mehr loszureißen, das empirisch Gegebene mit der Objectivität des Begriffs zu durchdringen, und im absoluten Denken des Geistes sich des absoluten Seyns der Dinge bewußt zu werden".[235] Und Baur fügt hinzu, eben deswegen könne die katholische Identifizierung von objektiv oder empirisch Gegebenem und an sich Wahrem am wenigsten geeignet sein, dem Begriff des Dogmas eine festere Grundlage zu geben. Deutlicher kann der Einfluß Hegels

---

234 SV[1], 137.
235 G[1], 373.

wohl kaum ans Licht treten. Es ist gewiß kein Zufall, daß das gerade im Zusammenhang der Lehre von Kirche und Tradition geschieht. Denn gerade dies ist ja - Holtzmann sich ausdrückt -der Punkt, "wo namentlich die Schleiermacher'sche Theologie nicht 'protestantisch genug' erscheint und ihre unmittelbare Fortsetzung in der Möhler'schen Traditionslehre findet".[236] Auch bei Schleiermacher war das Verhältnis von Einzelnem und Kirche letztlich doch zugunsten der Kirche gelöst worden. Unversehens war bei ihm "an die Stelle des durch den heiligen Geist an die Schrift gewiesenen Gewissens, des durch die Schrift unterwiesenen Herzens, wie die protestantischen Symbole es beschreiben, ein von der Kirche unterwiesenes, ein an die Kirche fortdauernd gewiesenes Subject" getreten.[237] Kein Wunder also, daß Baur dahin tendierte, das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität einer grundsätzlichen Klärung zuzuführen. Kein Wunder, daß der neben seiner dogmengeschichtlichen Vorlesung in G^1 gerade hier, im Bereich der Lehre von Kirche und Tradition, auf Hegel einging. Freilich sind dies noch tastende Versuche. Daß Baur aber in G^1 bereits die Möglichkeit besitzt, argumentativ mit Hegelschen Kategorien umzugehen, zeigt sich besonders deutlich im letzten Teil des Buches, in dem er den konfessionellen Gegensatz vor aller aus geschichtlicher Perspektive betrachtet.

---

236 Holtzmann, Kanon und Tradition, 455.
237 Ebd., 457.

C.) Die geschichtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes

Einen Anknüofungspunkt für die geschichtliche Betrachtung des konfessionellen Gegensatzes findet Baur in dem von Möhler hergestellten Zusammenhang zwischen Protestantismus und Gnostizismus.[238] Er lehnt diese Parallele zwar nicht durchweg ab[239], weist aber andererseits mit Nachdruck darauf hin, daß sie nur in einem sehr beschränkten Sinn geltend gemacht werden kann. Die einzige Verwandtschaft, die in der Tat zwischen den beiden Systemen bestehe, sei darin zu finden, "daß in beiden ein tieferes Bewußtseyn des Bösen sich ausspreche"[240], wobei noch hier noch der gravierende Unterschied besteht, daß der Gnostizismus einen physischen, der Protestantismus jedoch einen rein ethischen Begriff des Bösen vertritt. Aber Möhlers Kombination ist für Baur nun zugleich der Aufhänger für eine großangelegte Darstellung der Zusammenhänge zwischen Katholizismus und Juden- und Heidentum.

"Im Christenthum kam ein neues Prinzip der Wahrheit zur historischen Erscheinung, aber das göttlich Geoffenbarte konnte nicht sogleich in seiner Unmittelbarkeit erkannt und aufgefaßt werden. Das Neue bedarf der Vermittlung des Alten... So geschah es, daß alle bedeutenderen Erscheinungen, die uns sowohl in der ersten Entwicklung des Christenthums, als auch in den folgenden Zeiten im Dogma und im kirchlichen Leben begegnen, einen mehr oder minder, theils aus dem Heidenthum, theils aus dem Judenthum

238 Vgl. dazu oben Abschnitt E III, 1c.
239 Vgl. dazu auch Baur, Christliche Gnosis, 582 ff.
240 G^1, 373.

stammenden Charkter an sich tragen".[241] Sofort ist deutlich, inwiefern Baur hier im Vergleich zu der entsprechenden Darstellung in SV[1] die Akzente verschiebt.[242] Die "Vermittlung des Alten", die Übernahme jüdisch-heidnischer Elemente im Katholizismus, jener konkrete Zusammenhang, der in SV[1] zwar vorhanden, aber nicht in besonderer Weise hervorgehoben worden war, wird hier zum Angelpunkt der Darstellung. Und die materiellen Prinzipien der geschichtlichen Entwicklung sind nun ekklesiologisch gesehen "die unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter die Auctorität der Kirche"[243], anthropologisch gesehen " die pelagianische Auffassungsweise des Christenthums".[244] Als bedeutendste Erscheinungen, die zur Ausgestaltung dieser beiden grundlegenden katholischen Prinzipien beigetragen haben, behandelt Baur im Bezug auf das Dogma den alexandrinischen Platonismus, das augustinische System und die Scholastik, im Bezug auf die Verfassung die Entwicklung der Hierarchie.[245] Die Verbindungslinien zum Juden- und Heidentum aber finden ihre inhaltliche Füllung erstens in dem Grundsatz: "Was im Katholizismus die Kirche ist, ist in den vorchristlichen Religionen die priesterliche Gewalt

---

241 G[1], 374 f.

242 Vgl. zu SV[1]: obern D III,2.

243 G[1], 185.

244 Ebd.

245 G[1], 375 ff.-Bemerkenswerterweise greift Baur in diesem geschichtlichen Überblick nicht auf die Perodisierung von SV[1] zurück (vgl. oben Abschnitt D III,2), sondern spricht nur von einer "langen Periode von der apostolischen Zeit bis zur Reformation" (G[1], 375). Vgl. dazu etwa die Periodisierung in der "Lehre von der Versöhnung" (1838), in der er ebenfalls eine "Periode von der ältesten Zeit bis zur Reformation" herausgestellt und sie als die "Periode der über-

und Autorität;[246] und zweitens seit auch die Ansicht, "die das katholische System von der Natur des Menschen und seinem natürlichen Verhältnis zur Gottheit hat. Überhaupt Alles, was mit Recht der Paganismus desselben genannt wird, dasselbe in ein sehr nahes Verhältniß zu den alten Religionen".[247] Im spätmittelalterlichen Stadium der Kirchen- und Dogmengeschichte hatten sich diese aus den vorchristlichen Religionen übernommenen und christlich modifizierten Prinzipien schließlich derart zugespitzt, daß man darin "nur einen Durchgangspunkt zu einer neuen Epoche" sehen konnte, in der "ein neues Prinzip für die Entwicklung des christlichen Dogma gewonnen werden mußte".[248] Dies geschah im Rahmen der Reformation, durch die sich der Katholizismus der Bereich aufs bestimmteste abgegrenzt wurde, in dem er sich allein bewegen konnte, wenn er in der Opposition gegen den Protestantismus beharren wollte.[249] Aber auch das reformatorische Christentum bedurfte der Vermittlung des Alten, war als W e i t e r entwicklung hineingebunden in den geschichtlichen Prozeß und brachte als solches dann freilich auch und gerade das Neue mit sich.

---

wiegenden Objektivität" bezeichnet (Ebd.,Einleitung,15). Die Einteilung aus G^1 hat Baur aber ebenfalls nach Hegel variiert - weiterentwickelt (vgl.z.B. "Lehrbuch der Dogmengeschichte",1847).

246 G^1,391.

247 G^1, 394.

248 G^1,390.

249 Auch in G^1 sieht Baur die Wirkung der Reformation auf den Katholizismus vor allem darin, daß er "nur zu einem um so klarern und bestimmtern Bewußtseyn seines Princips und der durch dasselbe bedingten Richten gelangen" konnte (G^1, 390).

Baur fragt nun weiterführend nach der unterschiedlichen geschichtlichen Beurteilung der Reformation im Katholizismus und Protestantismus.[250] Aus der Sicht des Protestantismus kann die Reformation nur als der großartige Beginn einer neuen Epoche in der Entwicklung des Christentums gewertet werden. Sie bedeutete die Abkehr von einer Kirche, die in entscheidenden Bereichen ihrer Lehre und ihrer Verfassung in eklatantem Widerspruch zu dem ursprünglichen Wesen des Christentums stand. Es ging also "nicht blos um eine mehr oder minder bedeutende Verbesserung des kirchlichen Lebens, nicht um die bloße Abschaffung eingerissener Mißbräuche, die Berichtigung gewisser Irrthümer in der Glaubenslehre, sondern um ein völlig neues Prinzip, oder um die Frage, ob die höchste entscheidende Autorität eine menschliche, und darum auch trügliche, der Möglichkeit des Irrthums unterworfene seyn kann, oder nur die göttliche untrügliche des göttlichen Wortes".[251] - Diese hohe und prinzipielle Bedeutung kann die Reformation in den Augen des Katholiken nun nicht haben, denn für ihn geht es gerade um den Nachweis, "daß sein Prinzip das allein genügende sey, und die Reformation als eine neue Epoche keineswegs die Wichtigkeit haben könne, die ihr die Protestanten beilegen zu müssen glauben."[252] So zielt denn auch Möhlers Symbolik "ihrer

---

250 Vgl. G^1, 397 ff. Hier wird u.a. auch die oben schon genannte Abhandlung Möhlers über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts (1831) herangezogen (abgedruckt in: Gesammelte Schriften, Band II, 1 ff.).

251 G^1, 401

252 G^1, 398.

Tendenz und ihrem gesammten Inhalte nach"[253] darauf ab, eben diesen Nachweis zu erbringen. Die beklagenswerten Zustände der Kirche werden zwar nicht geleugnet, aber allenthalben wurde ja innerhalb der Kirche bereits daran gearbeitet, sie zu beheben. Wozu also ein so turbulentes, revolutionäres und darum schädliches und unwürdiges Verfahren wie dasjenige der Protestanten? Indem sie sich der kirchlichen Autorität nicht unterwarfen, entfernten sie sich von der Grundlage, die ihrem Streben allein eine positive Bedeutung hätte geben können. Deshalb liegt die geschichtliche Bestimmung des Protestantismus auch darin, sich schließlich wieder auf diese Grundlage zurückzustellen und sich wieder in den Rahmen der katholischen Kirche einzugliedern, denn "was in sich selbst nichtig und unwahr ist, hat auch keine innere Bedingung des Fortbestehens in sich".[254] Dieses dualistische Geschichtsverständnis ist für Baur Grund genug zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der katholischen Wiedervereinigungstheorie.

Er beruft sich dabei vor allem auf die Abhandlung des Bamberger Theologen A.Gengler "Über eine angeblich zu hoffende Indifferenzierung des Katholizismus und des Protestantismus in einem höheren Dritten".[255] Schon der Titel weist darauf hin, was Gengler mit seinem Aufsatz im Sinn hatte. Er wollte einer falschen und gefährlichen Anwendung der Hegelschen Dialektik auf das Verhältnis der Konfessionen entgegenwirken, die darauf hinauslief, den Katholizismus und den Protestantismus als gleichberechtig-

---

253 Ebd.

254 G^1, 413.

255 Theolog. Quartalschrift 1832, 203-253.

te Momente eines geschichtlichen Prozesses aufzufassen, deren endliche Vereinigung und Aussöhnung eine höhere Stufe in der Entwicklung der christlichen Wahrheit darstellen würde. Diese Ansicht bezeichnet er als die protestantische, die für den Katholiken so nicht zu übernehmen ist. Da aber Gengler selbst bei Hegel in die Schule gegangen war, zeigt er nun auf, wie er sich eine brauchbare katholische Hegelrezeption vorstellt. Nicht das Prinzip des Christentums allgemein, sondern speziell das Prinzip des Katholizismus ist die substantielle Wahrheit im Hegelschen Sinne, und es ist Sache eines mehr oder weniger weitläufigen geschichtlichen Prozesses, daß diese Wahrheit durch die Gegensätze hindurch dem Bewußtsein schließlich in vollem Umfang durchsichtig wird. Baur meint dazu: " Es möchte... kaum einer andern Philosophie mehr zuwider seyn, als der Hegel'schen, als das an sich Seyende zu nehmen, was doch nur Moment der Entwicklung des Begriffs seyn kann, wie offenbar der Verfasser das Verhältniß des Katholicismus zum Christenthum nimmt, wenn er davon ausgeht, der Katholicismus, wie er in seiner historischen Erscheinung gegeben ist, sey schlechthin die Wahrheit, die substantielle Wahrheit".[256] Indem Gengler die "momentane" Bedeutung des Katholizismus im Entwicklungsprozeß des Christentums leugnete, hat er nach Baur die dialektische Methode Hegels auf eine völlig unzulässige Weise den katholischen Interessen unterworfen und ihr dadurch gerade die entscheidende Pointe genommen. "Das Resultat der Entwicklung

---

256 G^1, 421 Anm.

muß... allerdings mit dem Princip identisch sein, aber die notwendige Vermittlung des Resultats und Princips sind alle jene Momente, durch welche der Begriff, in dem Proceß seiner Entwicklung sich selbst negirend, hindurchgehen muß, um zur Negation der Negation zu gelangen. Ist der Begriff nur in seinem Resultat realisiert, so müssen auch alle Momente, durch die er sich bewegen muß, ihre immanente Wahrheit haben'.[257] Wenn aber das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung ebenso wie ihre Resultat bereits dem Katholizismus gegeben sein soll, dann kann es eben keine echte Entwicklung mehr geben. Infolgedessen leugnet der Katholizismus, 'wenn er sich dem Protestantismus gegenüber schlechthin für die Wahrheit hält, alle Wahrheit der Geschichte, er hält nur das Stehende und sich gleich Bleibende in der Geschichte fest, und kann daher in Allem, worin uns die Geschichte den Begriff in seiner Entwicklung und Fortbewegung zeigt, nur dekatischer Schein erblicken, weil ihm das Resultat schlechthin Eins mit dem Prinzip ist, also auch Alles, was zwischen Princip und Resultat fällt, kein nothwendiges Moment der Wahrheit ist".[258] Unausweichlich führt diese Ansicht in ein dualistisch strukturiertes Geschichtsverständnis hinein, das nicht nur der Hegelschen Dialektik, sondern auch " jeder christlichen Weltbetrachtung" zutiefst widerspricht.[259] Baur findet einen solchen Dualismus bei Gengler ebenso wie bei Möhler, den er hier ausdrücklich nennt: "man sieht in den Gegensätzen, in deren Späre sich das Leben der Geschichte bewegt, nur den absoluten Gegensatz des Lichts und der Finsternis, und in die

---

257 G^1, 422 Anm.

258 Ebd.

259 Ebd.

großen Kluft, die zwischen beiden Reichen befestigt ist, fällt nur der matte leblose Widerschein des Contrasts, welchen die Finsterniß mit dem Lichte bildet..., denn wo auf der einen Seite die absolute Wahrheit, auf der anderen die absolute Negation der Wahrheit ist, gibt es entweder keine Vermittlung, keine Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte oder das Vermittelnde, das, was jene beiden entgegengesetzten Principien zu einer Geschichte zusammentreten läßt, ist nur der Schein."[260] Man sieht, wie erstaunlich sicher Baur in alledem die Philosophie Hegels bereits zu handhaben versteht. Nun erkennt er aber in der Abhandlung Gänglers noch eine ganz andere Tendenz. Zwar hat Gängler in seinen Augen die Hegelschen Kategorien gründlich mißbraucht, aber zugleich hat er durch die Art und Weise ihrer Anwendung doch auch seine eigenen dogmatischen Prämissen ins Wanken gebracht, daß nämlich der Katholizismus die substanzielle Wahrheit sei und die damit verbundene Theorie von der Unfehlbarkeit des Episkopats. Denn wenn einerseits gesagt wird, der Katholizismus sei die substanzielle Wahrheit, andererseits aber, diese Wahrheit müsse dem Bewußtsein grundsätzlich (also auch innerhalb der katholischen Kirche) im Laufe der Zeit erst noch durchsichtig werden, und wenn außerdem das Dogma von der Unfehlbarkeit des Episkopats festgehalten, andererseits aber dieser Episkopat allen Unvollkommenheiten der zeitlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseins unterworfen wird, wie es bei Gängler der Fall ist, dann kann es logischerweise keine absolute Unfehlbarkeit des Episkopats und auch keine jederzeit feststehende und greifbare

---

260 G^1, 422/423 Anm.

absolute Wahrheit des Katholizismus mehr geben. Damit drängt aber alles in die Richtung eines Ausgleichs mit dem Protestanten. Die Kirche kann in ihrer faktischen Gegebenheit unter diesen Bedingungen mitsamt der Tradition keine Vermittlungsrolle mehr spielen, die für das Verhältnis des einzelnen zu Christus aber zur Schrift absolut notwendig wäre. Läßt der Katholizismus aber dieses Vermittlungsprinzip " als eine zeitliche Entwicklungsform fallen (wenn er ja auch schon durch das Zugeständniß des Vatf. genöthigt ist, daß das Bewußtseyn des Episkopats selbst nur ein menschliches zeitlich bedingtes, in jedem Zeitmoment der Möglichkeit des Irrthums unterworfenes, also keineswegs ein unfehlbares ist), was bleibt noch, was ihn vom Protestantismus wesentlich trennen könnte, da mit der Unfehlbarkeit der Auctorität des Episkopats nothwendig auch die Unfehlbarkeit der Tradition, deren Träger und Organ der Episkopat ist, hinwegfallen muß. Fällt aber auch die Auctorität der Tradition, so sind beide, Katholicismus und Protestantismus, an dieselbe objective Quelle der objectiven Wahrheit gewiesen, und was zwischen Anfang und Ende der Entwicklung fällt, ist die zeitliche Form, die den Katholicismus vom Protestantismus trennt, nicht aber die Wahrheit an sich".[261] Für Baur hat die Anwendung Hegels bei Gengler trotz aller Verflachung doch auch zu einer erheblichen Ausweichung und Vergeistigung der katholischen Prinzipien beigetragen, obwohl dieser Tendenz nicht bewußt und konsequent nachgegangen wurde. Sie ist ganz unvergleichbar neben jener anderen stehengeblieben, die den Absolutheitsanspruch des

---

261 G[1], 421

Katholizismus und die alte katholische Wiedervereinigungstheorie aufs neue bekräftigt. Immerhin stellt Baur aber abschließend fest: "So wenig wir... mit dem Verfasser in Hinsicht der Form, in welcher er eine endliche Ausgleichung und Vermittlung des zwischen Protestantismus und Katholizismus bestehenden Gegensatz annehmen zu müssen glaubt, einverstanden sein könnten, so können wir uns doch von dem geistreichen, den Protestanten vielfach ansprechenden Abhandlung desselben nicht trennen, ohne unsere Zustimmung zu jener von ihm ausgesprochenen und entwickelten H a u p t i d e e auf eine Weise zu erklären, bei welcher wir von aller Einseitigkeit eines schlechthin verneinenden Gegensatzes so viel möglich frei bleiben möchten"[262] Mit anderen Worten: Baur will die Hegelsche Dialektik ungekürzt auf das Verhältnis der Konfessionen angewandt wissen. Er sieht in den Konfessionen gleichberechtigte Momente eines geschichtlichen Prozesses, und die Gegensätze, in deren Sphäre sich die Entwicklung des Christentums vollzieht, erscheinen ihm von einem höheren Standpunkt aus nur als notwendige Durchgangsmomente zur vollkommenen Realisierung der Idee. Beide Systeme "neigen zu einer Einseitigkeit hin, deren Vermeidung auf beiden Seiten der dogmatischen Entwicklung des Christenthums die Richtung vorzeichnet, die sie zu nehmen hat."[263]
Hier kommt Baur nun wider auf das Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität zurück, das ihn schon vorher in der Einzelauseinandersetzung mit Möhler beschäftigt hatte. "Im Katholicismus will die Objectivität über die Subjec-

---

262 G^1, 422 f. Sperrung vom Verf.
263 G^1, 423 f.

tivität, im Protestantismus die Subjectivität über die Objectivität ein zu einseitiges Übergewicht erhalten".[264] Aber auch innerhalb des Protestantismus selbst sieht er dieses Problem gegeben, indem er daran erinnert, daß "jener unlebendige rein äußerliche, an dem todten Buchstaben der Schrift hängende, ängstlich beschränkte Supranaturalismus... in einer gleichgroßen Einsichtigkeit befangen ist, wie der ihm gegenüberstehende Rationalismus".[265] Da gibt er den katholischen Theologen vollkommen Recht, wenn sie dem Protestantismus angesichts dieser Einseitigkeiten den "Mangel einer lebendigern und umfassenderen Ansicht des Christenthums" vorwerfen.[266] Aber eine akzeptable Lösungsmöglichkeit des Problems hatten weder die katholischen Theologen, noch die Rationalisten, noch auch die Supranaturalisten und neuorthodoxen Lutheraner anzubieten.[267] Baur hatte eine solche Möglichkeit längst bei Schleiermacher gefunden und begann nun, sie

---

264 G^1, 424.

265 G1, 429.

266 G^1, 429.- Baur zitiert an dieser Stelle J.S.Drey, Rezension der Brennerschen Dogmatik, ThQ. 1829. Vgl. dazu auch Möhler, Symbolik, 11 ff.; 30 f.

267 Im Bezug auf die zuletzt genannte Richtung, die viele Vertreter des Supranaturalismus und der Erweckungstheologie in sich aufgenommen und darstellte, begrüßt Baur zwar das "so lebhaft gefühlte Bedürfniß, auf die symbolische Grundlage des Lehrbegriffs zurückzugehen und das in den Symbolen sich aussprechende Gesammtbewußtseyn als das Princip der Entwicklung des Lehrbegriffs zu betrachten" (G^1, 430). Allein er sieht auch wachen Auges die Gefahren, die hier im Hintergrunde lauern und gibt zu bedenken, "daß dieser neu begonnenen Richtung nichts mehr widerstreiten würde, als ein solches Festhalten an der symbolischen Lehre der Kirche, in welchem sich nur jene starre sclavische Anhänglichkeit an den Buchstaben der Symbole, welche lange genug den freien Geist des Protestantismus in

durch Hegel zu ergänzen. Diese beiden, Schleiermacher und Hegel, bildeten fortan die Eckpfeiler seines Denkens. Sie sind ihm die "Erscheinung", die einerseits eine "neue großartige Epoche des mit frischer Lebenskraft stets sich fortbildenden protestantischen Lehrbegriffs charakterisirsu", bei denen aber andererseits auch zugleich "das Streben unverkennbar ist, den zwischen Protestantismus und Katholizismus bestehenden Gegensatz auszugleichen und die große Kluft zwischen den schriftlichen Urkunden des Christenthums und der neuesten Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseyns durch einen vermittelnden Zusammenhang auszufüllen".[268]

- In der Theologie S c h l e i e r m a c h e r s ist "weder die Auctorität der Kirche noch die Auctorität der Tradition, sondern das über Kirche und Schrift stehende christliche Bewußtseyn... das den Glauben des Einzelnen mit dem objectiv gegebenen Christenthum Vermittelnde"[269]. Und
- in der Philosophie H e g e l s wird "das speculative Denken mit der in der Geschichte objectivirten Thätigkeit des Geistes in die innigste Verbindung (gesetzt), indem sie die Geschichte als die lebendige Fortbewegung des Begriffs betrachtet, oder den absoluten Geist erst dadurch die Vermittlung der Geschichte zu seinem eigenen Bewußtseyn hindurchdringen und sich emporarbeiten läßt".[270]

Durch Schleiermacher und Hegel ist nach Meinung

---

hemmende Fesseln geschlagen, und in einen inhaltsleeren Formalismus zurückgeworfen hat, wiederholen würde" (G¹, 430). Baur steht den Anfängen der Neuorthodoxie also äußerst reserviert gegenüber. Er befürchtet einen Rückfall in übersteigerten Traditionalismus und konfessionalistische Polemik (vgl. G¹, 431). Das Urteil Fraedrichs, das Baur dieser Zeitströmung in G¹ noch "frei und unvoreingenommen" begegnet ist (Baur,88), ist also unzutreffend (vgl.dazu die deutliche Sprache, die Baur in dieser Beziehung schon in SV¹ gesprochen hatte !!).

Baurs also eine theolohisch-philosophische Perspektive eröffnet worden, die im Laufe der Zeit eine Entkrampfung und letztlich sogar eine Auflösung der konfessionellen Gegensätze bewirken könnte. Damit begegnen wir aber nun einem Gedanken, der in der Urfassung von SV[1] überhaupt noch keine Rolle spielte: dem Gedanken an eine konkrete Annäherung und endliche Vereinigung der christlichen Konfessionen. Und mit nicht zu übersehender Kühnheit zeigt er sich dabei gerade an dem brisantesten Punkt der katholisch-protestantischen Kontroverse orientiert: am Begriff der Tradition.

Was die Annäherung des Protestantismus an den Katholizismus betrifft, so ist es "mit Einem Wort ein geläuterter und vergeisterter Begriff der Tradition, in welchem der Protestantismus unbeschadet seines Princips, vielmehr dasselbe auf diese Weise erst ergänzend und lebendig entwickelnd, dem Katholizismus näher tritt".[271] In demselben Sinne äußert sich Baur in einem Zusatz zu seiner ersten Symbolikvorlesung[272], läßt dort aber noch eine wichtige Erklärung des Gesagten folgen: " Die Tradition, in ihrem reineren Sinne aufgefaßt, ist die Objektivierung oder Vermittlung der Idee durch die Geschichte.

---

268 G^1,430.

269 G^1,431. Man beachte hier die Gleichsetzung von Schrift und Tradition!

270 G^1,431 f.

271 G^1, 432.

272 SZ zu SV^1, 438:" Gibt es einen gewissen Berühungspunkt zwischen beiden (sc.Konfessionen, d.Verf.) so kann ein solcher nur in dem geläuterten und vergeisterten Begriff der Tradition gefunden werden, in welchem der Protestantismus unbeschadet seines Princips, vielmehr dasselbe auf diese Weise erst ergänzend und lebendig entwickelnd, dem Katholizismus näher tritt."

Auch dem Protestantismus liegt daher in der Geschichte ein Prinzip der Wahrheit, nur kann er die Kirche (...) nicht als ein Prinzip der Auctorität ansehen. Könnte der Katholicismus dieses Prinzip aufgeben, so wäre hier die Möglichkeit der Vereinigung".[273] Gerade in dieser Beziehung nimmt Baur nun aber auch im Katholizismus den Beginn einer neuen Entwicklungsepoche wahr, und er hat dabei jene Stimmen im Auge, die das wahre Wesen der Tradition "nur in einer lebendigen Bewegung und Entwicklung des christlichen Geistes in der Kirche finden können"[274], also vor allem die katholische Tübinger Schule: Drey und Möhler. In der Einzelauseinandersetzung mit Möhlers Symbolik hatte er dessen Interpretation der subjektiven und objektiven Tradition noch unter dem Vorzeichen des hergebrachten, streng katholischen Überlieferungsbegriffs betrachtet und hatte von daher auch die Auffassung Dreys behandelt. Jetzt gibt er zu, dies sei "nur in der Ueberzeugung von der tief eingreifenden Wichtigkeit, die ein vergeisterter Begriff der Tradition für das katholische System haben muß", geschehen.[275] Denn bei konsequenter Durchführung und entschlossener Weiterentwicklung dieses Traditionsbegriffs wäre dem Katholizismus die Möglichkeit gegeben, seinerseits "dem materiellen Inhalt des protestantischen Systems näher zu kommen"[276], zumal "der Protestantismus in seiner neuesten Richtung schon an dem geistigern Traditionsbegriff neuerer katholischer Theologen einen nahen Anteil hat".[277] Baur erwähnt hier etwa den unverkennbaren Einfluß Schleiermachers auf Möhlers Erstlingswerk "Die Einheit in der Kirche", er er-

---

273 SZ zu SV[1], 138.
274 G[1], 433
275 G[1], 435.
276 Ebd.
277 G[1], 436.

innert erneut an Dreys Rezension der Brennerschen Dogmatik (die er ausführlich zitiert[278]) und auch an den Einfluß Hegels auf die katholische Theologie, wobei er wohl in besonderer Weise an A. Gengler denkt. Sollten sich die Katholiken wirklich dazu entschließen, daß institutnell und konkret auf den Episkopat beschränkte Traditionsprinzip mehr und mehr im Sinner einer Vergeistigung weiterzuentwickeln und sollten sich andererseits auch die Protestanten dazu entschließen, sich mehr und mehr den vergeistigten Traditionsbegriff anzueignen, so müßte nach Baurs Meinung eine Verständigung der Konfessionen möglich sein. Die Formel aber, die einer solchen Verständigung zugrunde liegen könnte, wäre: das in der Geschichte sich entwickelnde christliche Bewußtsein. Mit einem geradezu bewundernswerten Optimismus zieht Baur Bilanz: "der Anstoß zu einer neuen Bewegung...ist gegeben, und an der Möglichkeit einer neuen bedeutungsvollen Entwicklungsepoche nicht zu zweifeln, es kommt nur darauf an, das zum Bewußtseyn gekommene ohne Scheue auszusprechen, und mit fester Consequenz durchzuführen."[279]
Woher nimmt Baur den Mut, sich in so überraschender Wiese zu der Möglichkeit einer Annäherung der Konfessionen zu äußern? Hatte er seine eigenen Gegensatzbestimmungen vergessen? Hatte er die Zukunft eines vergeistigten Traditionsbegriffs im Katholizismus überschätzt? Hatte er die Durchschlagkraft der protestantischen Neuortbodoxie unterschätzt? Alles das ist kaum zutreffend. Was ihm dazu gebracht hat, den Gedanken einer konkreten Annäherung der Kon-

---

278 Vgl. G^1, 433-435 Anm.
279 G^1, 436.

fession in den Bereich der Symbolik einzubeziehen, kann nur seine Bekanntschaft mit Hegel gewesen sein.[280] Der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus ist hineingebunden in die geschichtliche Entwicklung des Christentums. Diese Entwicklung bezeichnet nun aber kein "stetes Pendeln zwischen Binden und Lösen", keinen "ewigen Wechsel von Synthese und Diastase; vielmehr konstituiert die dialektische Subjekt-Objekt-Unruhe einen Prozess, einen Fortschritt"[281]. Die in sich geschlossene, unmittelbare Einheit, "die in der Entwicklung in ihre Momente auseinandergeht, muß sich am Schluß als vermittelte, als begriffene wiederherstellen".[282] Die Annäherung der Konfessionen ergibt sich also aus der Gesetzmäßigkeit der Geschichte. Sie ist ein n ö t w e n d i g e s Resultat der geschichtlichen Entwicklung, in der sich das christlich-religiöse Bewußtsein durch die Gegensätze hindurch auf das Ziel der Einheit mit sich selbst zubewegt. Dem hat die Symbolik Rechnung zu tragen. Ist aber "der Begriff nur in seinem Resultät realisirt, so müssen auch alle Momente, durch die er sich bewegen muß, ihre immanente Wahrheit haben".[283] Dem hat die Symbolik ebenfalls Rechnung zu tragen. Daraus ergibt sich für den Protestantismus, daß er "dem eine so wichtige Stelle in der Geschichte einnehmenden Katholizismus seine höhere historische Wahrheit zugesteht, oder ihn aus dem Gesichtspunkt eines Entwicklungsprozesses betrachtet, dessen bisheriges Resultat auch für die fortgehende Entwicklung des Protestantismus von hoher Bedeutung sein muß."[284]

---

280 Gegen Liebing, Kirche und Konfession bei F.C. Baur, 31 f.

281 Geiger, Spekulation und Kritik, 99.

282 Ebd.

283 G^1, 422 Anm.

284 G^1, 423.

Daraus ergibt sich für den Katholizismus, daß auch er dem Protestantismus seine höhere historische Wahrheit zugestehen muß, wenn er sich der Einsicht in die Realität und Gesetzmäßigkeit der Geschichte nicht entziehen will. Sicherlich sind Baur die Strömungen nicht entgangen, die auf protestantischer und katholischer Seite auf eine erneute konfessionelle Abkapselung hindrängten. Nachdem er auf die diesbezüglichen Gefahren der protestantischen Neuorthodoxie hingewiesen hat, formuliert er die Sätze: "Der Blick des Protestanten darf nie blos rückwärts gerichtet seyn, kann er auch nur im Blick in die Vergangenheit seiner kirchlichen Gemeinschaft sich bewußt werden, so muß sein Streben zugleich ein immer vorwärts schreitendes seyn. Sobald sich der Protestant nur auf dem nitten für immer abgegrenzten Standpunct beschließen und verschanzen will, wird sich immer auch wieder nur der alte unselige Streit erneuern, in welchem man in dem Gegner nur den fort und fort zu bekämpfenden Feind, in keiner Hinsicht aber zugleich einen Mitarbeiter an demselben Baue erblicken zu müssen glaubt."[285] Natürlich hat Baur auch die entsprechenden Tendenzen im Katholizismus klar vor Augen und es ist gerade der Gesamtcharakter der Möhlerschen Symbolik, der ihm als beredtes Zeugnis dafür gilt. Aber auch das trübt seinen Blick für die großen Zusammenhänge der Geschichte nicht. "Der einmal begonnene Kampf kann nicht mehr ruhen, er muß fort und fort geführt und bis zum E n d e ausgekämpft werden, wird er aber mit falschen Waffen geführt, so kann dieß nur die Folge haben, daß der endliche Ausgang desselben um so mehr hinausgeschoben wird. Solange der neugewonnene Standpunct der

285 G[1], 430 f.

Symbolik immer wieder mit dem verlorenen alten der Polemik vertauscht (wird), ... solange können auch keine Fortschritte zu dem vorwärts liegenden Ziel, das beide vereinigen soll, sondern nur Rückschritte zu dem hinter uns liegenden Punkte der Trennung geschehen".[286] In alledem wird deutlich, daß Baur dem Gedanken an eine Annäherung der Konfessionen keineswegs aufkosten sondern gerade aufgrund einer nüchternen Einschätzung der geschichtlichen Realität nachgegangen ist. Und unverkennbar war es Hegel, der ihm diese Einschätzung ermöglicht hatte. Von dem höheren Standpunkt des nunmehr an Hegel geschulten Symbolikers erschien die Annäherung der Konfessionen trotz und gerade wegen der ernstzunehmenden Gegensätze als ein letzten Endes doch unaufhaltsamer weil notwendiger Trend des in der Geschichte sich entwickelnden christlich-religiösen Bewußtseins. Katholizismus und Protestantismus können faktisch eben nichts anderes sein, als Durchgangsmomente eines geschichtlichen Prozesses, in dem sie sich auf das "vorwärts liegende Ziel" der Vereinigung als einer höheren Stufe der Entwicklung des Christentums zubewegen. Alles, was sich in dieser Gesetzmäßigkeit entgegenstellt, kann den Annäherungsprozeß zwar verzögern, nicht aber grundsätzlich verhindern.

---

286 G^1, 436 f.

9.) Rückblick

Ein auf die wichtigsten Unterschiede beschränkter Vergleich zwischen G^1 und SV^1 ergibt folgendes: Baur hat in G^1 den Horizont seiner Untersuchungen einerseits erheblich eingeschränkt.[287] In der dogmatisch-philosophischen Konstruktion ist von der Zurückführung der konfessionellen Gegensätze auf das allgemeine religiöse Bewußtsein und die "Natur des menschlichen Geistes", von jenem in SV^1 so wichtigen und dort aus dem herübergenommenen Überbau - gelegentlich explizit - kaum noch etwas zu vernehmen. Die Untersuchungenst hier zunächst streng an der konfessionellen Ausprägung des christlich-religiösen Bewußtseins, d.h. an den Einzelaussagen des konkreten Lehrbegriffs orientiert. Wo sie aber darüber hinausgeht - wie im letzten allgemeinen Teil -, da wird das Verhältnis der Konfessionen dezdiert als ein Problem der Geschichte bearbeitet und der Übergang zu Hegel vollzogen. Daß damit nichts schlechterdings Neues in Baurs Entwicklung als Symboliker begegnet, ist evident.[288] Es handelt sich vielmehr um den Ausbau, die besondere Akzentuierung, Präzisierung und Strukturierung eines bereits in SV^1 vorhandenen Zusammenhangs. Neu hinzugekommen ist allerdings die perspektivische Ausrichtung auf eine Annäherung der Konfessionen. Das Instrumentarium der Hegelschen Dialektik brachte für Baur die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit mit sich, die Geschichte auf Resultate und Ziele hin zu organisieren: das christliche Bewußtsein entwickelt sich im Prozeß der Geschichte durch die Gegensätze hindurch zur Einheit mit sich selbst. Gerade dieser in SV^1 noch gar nicht vorhandene Aspekt macht deutlich, wie weitreichend Baur

---

287 Vgl. dazu die Skizze in Abschnitt D III,3.

288 Vgl. dazu D III,5.

schon zu Beginn der dreißiger Jahre von Hegel beeinflußt war. Die herkömmliche Ansicht, daß in G^1 noch nichts auf Hegel hindeutet, kann unmöglich aufrecht erhalten werden.
Im übrigen ist nicht zu übersehen, daß Baur in G^1 überhaupt wesentlich mehr Sinn für das Objektive, konkret Geschichtliche zeigt, als das in SV^1 der Fall war. Obwohl er das Prinzip der Glaubens- und Gweissensfreiheit des Einzelnen ungekürzt und eindrucksvoll zur Geltung bringt, tendiert er auf dieser Basis doch "zu stärkerer Würdigung des Alten und Überlieferten und zu größerer Vorsicht in seiner Ablehnung"[289]. Immerhin sieht er nun die Gefahr, daß im Protestantismus "die Subjectivität über die Objectivität ein zu einseitiges Uebergewicht erhalten" könnte und daß "auf das historische Wissen, oder den lebendigen Zusammenhang mit der Entwicklung der Geschichte zu geringeres Gewicht" gelegt wird.[290] Der Symbolbegriff aus SV^1 bleibt zwar bestehen[291], aber seine objektive Seite erhält doch mehr Gewicht. Zweifellos ist dabei zunächst wieder der Einfluß Hegels im Spiel, denn schließlich erhält die Tradition als Wahrheitsmoment der geschichtlichen Entwicklung erhöhte Bedeutung. Zum anderen ist hier aber auch an die Wucht des Möhlerschen Angriffs zu denken, die ihn dazu veranlaßt hat, "aufs neue einen kritischen Blick auf das System seiner Kirche zu werfen"[292] und dabei seine eigene Position zu überdenken. Zudem mußte die Berücksichtigung von Möhlers Symbolik in rein formaler Hinsicht weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen. Konnte Baur in SV^1 die Kenntnis des eigenen Systems voraussetzen, und

---

289 Fraedrich, Baur,88.
290 G^1, 424.
291 Vgl. dazu oben D III, 1.
292 G^1, 7.

brauchte er dort den protestantischen bzw. lutherischen Standpunkt nur herausstellen, wo er das "zur Prüfung und Vergleichung der übrigen Systeme" für nützlich und erforderlich hielt[293], so war angesichts des Möhlerschen Werkes nun eine ganz andere Situation gegeben! Denn den Mißverständnissen und Entstellungen Möhlers konnte Baur nur begegnen, wenn er sich dabei durchweg auch auf den eigenen Lehrbegriff bezog. Deshalb fügte er in SV[1] dann auch den Hinweis ein, es hänge ganz "von dem speziellen Zweck ab, wieviel der Symboliker von dem Lehrsystem der Kirche, der er selbst angehört, aufzunehmen für gut findet".[294] Dieser Sachzwang hatte aber nur zur Folge, daß sich in G[1] die polemische Tendenz der Symbolik in stärkerem Maße bemerkbar machte. Und in der Tat ist die schneidene Schärfe unverkennbar, mit der Baur stellenweise gegen Möhlers Darstellung zu Felde zieht. Das kann jedoch keineswegs zum Anlaß genommen werden, die Kontroverse zwischen Baur und Möhler so zu beurteilen, wie es in der katholischen Forschung zum Teil für vertretbar gehalten wurde. Danach besteht etwa folgendes Bild: Möhler ist in seiner Symbolik "den Glaubensbrüdern vornehm und verstehend" begegnet[295], er hat versucht, "die konfessionellen Gegensätze auf dem neutralen Boden der Wahrheit auszusöhnen"[296], ruhig, friedlich und besonnen ist er dabei vorgegangen und wollte "nur der Sache in Liebe und Güte dienen"[297]. Baur dagegen ist in seinem "ersten Anti-möhlerschen Product"[298]

---

293 Vgl. SV[1], 12.
294 SZ zu SV[1], 12.
295 Scheele, J.A.Möhler, 21.
296 Kihn, Möhler, XXVI.
287 Fels, Möhler, 71.
298 Der Katholik, Möhlers Symbolik, 177.

in "beispielloser Rücksichtslosigkeit"[299] verfahren und hat dadurch eine Paradebeispiel für jene "animosen und gehässigen Angriffe" geliefert, die auch sonst von protestantischer Seite gegen das Möhlersche Werk geführt wurden.[300] Er hat deutlich gezeigt, "daß er des Symbolikers edle Absichten nicht erkannt und die 'Symbolik' nicht verstanden hat;[301] ein Vergleich zwischen der 'Symbolik' und der Entgegnung Baurs belehrt uns auch hier darüber, daß der Beste nicht im Frieden leben kann, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt"[302]. - Eins ist sicher: hier wird die Kontroverse zwischen Baur und Möhler dogmatisch-polemisch, aber nicht historisch beurteilt.

---

299 Fels, Möhler, 71.
300 Knöpfler, Möhler, 73.
301 Fels, Möhler, 71
302 Ebd.

IV. Die zweite Phase der Kontroverse (1834-1836)

In der Vorrede seiner ersten Stellungnahme zur Möhlerschen Symbolik erklärt Baur an die Andresse Möhlers gerichtet: "Sollte mein verehrter Gegner sich entschließen können, in der dritten Ausgabe der Symbolik, deren Vorbereitung schon jetzt nothwendig geworden ist, diesen Untersuchungen einige Aufmerksamkeit zu schenken, so würde ich dieß vor allem um des Gewinnes willen, welchen die Sache der Wahrheit daraus ziehen würde, mit gebührendem Dank anerkennen."[303] Tatsächlich reagierte Möhler umgehend. Allerdings zog er es vor, der Kritik Baurs eine gesonderte Schrift entgegenzustellen, deren Erscheinen er zu Beginn des Jahres 1834 in der Vorrede zur dritten Auflage seiner Symbolik öffentlich ankündigte[304]: "Die inzwischen erschienene, bogenreiche Kritik der Symbolik von Herrn Prof.Dr. Baur wollte ich nicht in der Symbolik selbst berücksichtigen, da die nötigen Diskussionen einen verhältnismäßig allzu großen Raum würden eingenommen haben, um ihnen eine passende Stelle, sei es in den Noten oder im Texte, anzuweisen. Ich zog es daher vor, eine Erwiderung in einer besonderen Schrift zu geben, welche, wenn Gott es will, demnächst in Druck wird gegeben werden."[305] Der Zeitpunkt ihres Erscheinens hat sich dann aber offenbar noch bis ins letzte Drittel des Jahres hinausgezögert. Baur scheint der Antwort Möhlers mit Spannung entgegengesehen zu haben, doch fühlte er sich andererseits offensichtlich nicht ganz wohl bei dem Gedanken an eine mögliche Eskalation der Kontroverse. An.

---

303 Baur, G^1, Vorrede, V.

304 Datierung nach der Vorrede zur vierten Auflag (Symbolik , 15).

305 Möhler, Symbolik, Vorrede zur dritten Auflage, 14 f.

20. August 1834 schickte er seinem Freund Heyd die 1. Auflage des "Gegensatzes" und schrieb dazu: "Ich sende Dir nun hier die Dir schon bekannte indes fertig gewordene Schrift gegen Möhler mit der Bitte, an ihr kein Ärgernis zu nehmen. Wie Möhler sie aufgenommen hat, weiß ich nicht, doch dient es zu meiner Beruhigung, daß ich bisher von denen, die sie gelesen haben, über die Art, wie ich ihm geantwortet habe, Äußerungen der Zufriedenheit vernommen habe."[306] Allein auch Möhlers Reaktion ließ nun nicht mehr lange auf sich warten. Daß sie alles andere als Äußerungen der Zufriedenheit enthalten würde, war von vornherein klar. Daß sie aber so scharf ausfiel, wie es dann tatsächlich der Fall war, damit hatte Baur wohl kaum gerechnet. Möhler eröffnete durch seine Gegenschrift die zweite Phase der Kontroverse, in der die Atmosphäre nun wesentlich aufgeregter werden sollte.

1. J.A.Möhler: "Neue Untersuchungen" (1834)

Die Antwort Möhlers trug den Titel "Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen". Zwar hatten sich auf protestantischer Seite inzwischen auch Ph. Marheineke und K.I.Nitzsch mit der "Symbolik" auseinandergesetzt, aber für Möhler mußte es am nächsten liegen, sich vornehmlich mit der Kritik seines Tübinger Gegenspielers F.C.Baur zu befassen, zumal gegen Marheineke und Nitzsch bereits "von anderen Seiten aus" (nämlich vom Mainzer "Katholiken") "Antworten vorbereitet wurden".[307]

---

306 Baur an Heyd, Brief vom 20.8.1834 (UBT: Md 619 r, Nr. 16, Seite 2)

307 Diese bedauerlichen Artikel, in denen schließlich auch Baur noch ausgiebig durch die Lauge ätzender Polemik gezogen wurde, sind dann in einem Buch zu-

"Schriften dieser Art" - so leitet Möhler sein 528 Seiten starkes Werk gegen Baur ein - "die gegen persönliche Angriffe gerichtet sind, können es nicht vermeiden, sich in Erörterungen einzulassen, durch welche die Wissenschaft wenig gefördert wird... In Ansehung des Tones, der in diesem Buche herrscht, gestehe ich gerne, daß er dann und wann nicht der einer wissenschaftlichen Untersuchung sei; aber er ist der collegialische - nach dem Begriffe nämlich, den Herr D.Baur davon in der Vorrede zu seiner Schrift gegen meine Symbolik angedeutet hat."[308] Sofort wird deutlich, daß Möhler sich durch die Entgegnung Baurs persönlich angegriffen fühlte. Er scheint die ganze Schrift als ein unwissenschaftliches Pamphlet verstanden zu haben. Durchgehend wirft er Baur in scharfem und gereiztem Tone vor, er habe nicht die orthodoxprotestantische in den Symbolen und den Schriften der Reformatoren niedergelegten Lehre vertreten, sondern ihnen "neumodische Ansichten" untergeschoben, die "nahezu- dreißig Jahre alt" seien.[309] Er habe Schleiermachers Theologie als den wahren Protestantismus ausgegeben. "Es wird also eigentlich ... nicht der Protestantismus, sondern ein Theologem, welches Herr Baur persönlich aufgenommen hat, mit dem Katholicismus in Vergleichung gebracht."[310] Seine theologischen Ansichten sind "aus der Rüstkammer der neueren Theologie" bezogen, "die sich aber nur orthodoxprotestantischen Theologie verhält, wie ein Pariser Frack von Anno 1833 zu einem Harnisch der mittelalterlichen Ritter. Gewisse Vortheile gewährt dieses neue Kriegsmaterial indeß unstreitig; zwar gibt es die edelsten Theile des Körpers preis, allein, den Rücken

---

sammengefaßt und unter dem Titel "Möhlers Symbolik und ihre protestantisch-symbolischen Gegener" veröffentlicht worden (Mainz, 1835). Die Behandlung Baurs ebd. 177 ff.

308 Möhler, NU, 1.Auflage, Vorrede, III.

309 NU, 8.

310 NU, 499.

noch am besten schützend, eignet es sich, leicht wie es ist, trefflich zur Retirade, und macht sich schnell mit seinem Besitzer aus dem Staube davon."[311] Schließlich aber sind nach Möhler in G^1 nicht einmal die Gegensätze zwischen N e u protestantismus und Katholizismus ausgesprochen. Das, so meint er, "würde ich nur dann annehmen, wenn Dr. Baur seinem Buche eine (mit allen Formen Rechtens ausgestattete) Urkunde hätte vordrucken lassen, woraus ich ersehen könnte, daß ihn die protestantischen Gemeinden zum Organ ihres Glaubens erwählt hätten."[312] Baur solle seine neue Theologie doch in Symbolform bringen und dieses Symbol dann an den deutschen protestantischen Fakultäten zur Unterschrift vorlegen - "Ich möchte beinahe sagen, daß ich es selbst unterschreibe, wenn es in Tübingen nur Eine Unterschrift erhält! Noch einmal also, mit welchem Rechte nennt sie sich überhaupt protestantisch?" Für Möhler ist in G^1 "die Ansicht e i n e s Protestanten mit dem Katholcismus verglichen worden", der "sich eine so große Wichtigkeit beilegt, daß es das Publicum ausserordentlich interessiert, zu erfahren, wie e r sich zum Katholicismus verhält".[313] Kurzum: in G^1 kommen nicht die Unterschiede des Protestantismus und Katholizismus zur Sprache, auch nicht die Gegensätze von Neuprotestantismus und Katholizismus, sondern Möhler kann hier nur "die Unterschiede des Baurtsmus von Kahtolicismus finden. Nichts weiter."[314]

Was ihm an diesem Baurismus nun im einzelnen besonders anstößig erscheint, ist zunächst die Theorie von

---

311 NU, - Ob diese Stelle gerade das passendste Beispiel für Möhlers "kiekegaardsche Ironie" ist (so Scheele, Einheit und Glaube, 68), mag dahingestellt bleiben. Scheele nimmt allerdings eine kleine Korrektur das Wortlauts vor.

312 NU, 505.

313 NU, 499.

314 NU, 160 f.

der Sünde als Ausdruck einer niederen Stufe der menschlichen Natur und die Theorie von der Erlösung als einer Vollendung der menschlichen Natur: "das Christenthum wird hiernach nicht als Erlösungs- und Befreiungsanstalt aus einem Zustande des Verderbens und der Verkehrtheit, sondern nur als eine höhere Stufe, oder auch als die höchste Stufe in der Kette der religiösen Entwicklungen der Menschheit betrachtet. Der Christ unterscheidet sich hiernach vom Heiden, wie ein Schüler, der sich bereits in den Gleichungen versucht, von einem anderen, der nur erst die fünf Species erlernt hat."[315] Dadurch aber habe Baur sich über jene höchst charakteristische Lehre der protestantischen Symbole hinweggesetzt, die "außerhalb der Mittheilungen, die den Menschen durch Christus wurden, gar nichts entfernt Gottverwandtes im Menschen anerkennt: wo Gott in Christo nicht wirkt, findet sie nur ein Thier, ein irdische Dinge berechnendes und erwägendes Vieh."[316] Und ebenso unprotestantisch ist auch seine Christologische Konzeption: Da Herr Baur die ganze Geschichte der Menschheit und die des Individuums nur als eine dynamische Entwicklung, als eine Entfaltung der ihm eigensten, sein eigentliches Wesen constituirenden Kräfte ansieht, und als die höchste Potenz dieses Entwicklungsprocesses Christus selbst, den Menschgewordenen Gott, so werde ich vorerst wohl fragen sollen, warum denn auch nur Christus der Menschgewordene Gott heißt, und nicht schon der erste Mensch?... Ebenso wird man die Frage nicht unbescheiden finden, warum nicht, so oft ein Mensch geboren wird, gesagt werden will, Gott sei geboren worden?"[317] Dadurch wird nun aber der göttlichen Autorität Christi vollkommen der Boden entzogen, seiner

---

315 NU , 9.
316 NU, 30.
317 NU, 151.

Einzigartigkeit wird jede Bedeutung genommen und der Glaube ebenso wie die Erlösung verlieren jede objektive und feste Grundlage. Bei Baur kommt dem Menschen nach Möhlers Meinung kein neues Lebenselement zu, sondern was schon im Menschen ist und von Anfang an in ihm war, "wird nur durch die Verbindung mit Christus, dem Erstling der Vollendeten, ins Bewußtsein gebracht ... Kleine Götter, wie wir alle sind und in Christo nur unser eigenes göttliches Wesen verehrend und vor ihm auf die Knie nieder fallend, befriedigt der Gott in uns selbst alle Bedürfnisse und jegliche Sehnsucht."[318] Wenn Baur diese Ansicht dann aber auch noch aus den protestantischen Symbolen ableiten will, "so erinnert dies Unternehmen an jene Künstler, die einem eine Erdbirne zeigen, und - in einem Nu dieselbe als Spatz produzieren."[319]

Nicht anders liegen die Dinge im Bereich der Ekklsiologie. Auch die Kirche mitsamt der Tradition ist in einen bodenlosen Entwicklungsprozess hineingerissen, der alles Bestehende sogleich wieder relativiert. Die in Christus begründetete, geschichtlich gegebene Autorität und Einheit der Kirche wird nicht als Faktum vorausgestzt, sondern die Kirche ist immer noch im Werden. Es ist klar, "daß man auf diesem Wege niemals zu einer Autoriät gelange, auf welcher der Glaube des Christen beruht, d.h. zu keinem (wahren, positiven) Glauben."[320] Der "Grundirrthum" Baurs liegt also darin, "daß er meint, die christliche Lehre könne durch den Proceß der Gegensätze g e f u n d e n werden; während wir durch denselben die (durch Auctorität und immer und ewig durch Auctorität) bereits g e g e b e n e und g e k a n n t e Lehre n u r t i e f e r erforschen, durchdringen, allseitiger uns aneignen, und immer deutlicher in's Bewußtsein aufnehmen können.

---

318 NU, 158.

319 NU, 160.

320, 481.

Dies ist die Aufgabe der Christlichen Religionswissenschaft; die aber nicht erst Auctorität sucht, sondern von ihr ausgeht."[321] Nur wenn die Autorität, die absolute Wahrheit der kirchlichen Lehre, als gegebenes und verpflichtendes Faktum anerkannt wird, kann demnach eine positive geschichtliche Entwicklung und eine positive theologische Forschung stattfinden.

So steht Möhler denn auch den Gedanken Baurs zu einer Annäherung der Konfessionen mit eigenen Kopfschüttein gegenüber. Schon die Voraussetzung, daß im Katholizismus die Objektivität über die Subjektivität, im Protestantismus aber die Subjektivität über die Objektivität ein einseitiges Übergewicht erhalten wolle, ist ihm ein "dunkler Satz"[322]. Und daß Baur ausgerechnetdurch Schleiermachers Theologie des christlichen Bewußtseins und durch Hegels Philosophie der Geschichte die Möglichkeit einer Vermittlung auf der Basis eines vergeistigten Traditionsbegriffs eröffnet sieht, scheint ihm doch unbegreiflicher. Was zunächst Schleiermacher angeht, so ist dessen Richtung für Möhler "gerade die versuchte wissenschaftliche Durchführung und Vollendung der Einseitigkeit", die auch Baur im Protestantismus nicht verkannt habe.[323] Von Vermittlunf zwischen Subjektivität und Objektivität sei da nichts zu erkennen. Im Gegenteil: "Schleiermacher setzte sich zur christlichen Objektivität in dasselbe Verhältniß, wie ein orientalischer Despot zu den Gesetzen seines Reiches. Daher die schauerliche Willkühr, mit der er sowohl sämmtliche Glaubenslehren als einzelne Stellen der heiligen Schrift deutete."[324] Diesem Subjektivismus aber steht in der katholischen Kirche die wahre Objektivität gegenüber: "Christus wird in seiner historischen Erscheinung als die Auctorität schlechthin aufgefaßt, als Object, dem

---

321 NU, 482.
322 NU, 526.
323 NU, 523.
324 Ebd.

das Subject sich unbedingt zu unterwerfen habe."[325] Er ordnete die Kirche "als diejenige Macht an, die ihn selbst, das einzige, rechte Object des Christen, unverrückt fest- und allen Subjecten vorhalte, um sich in dasselbe hineinzubilden ... Das Object soll also nach katholischen Grundsätzen nicht blos irgend ein Uebergewicht, sondern ein ganz vollständiges Uebergewicht über das Subject erhalten, kurz: dies soll ganz gehorsam sein, und seine Willkür total besiegen lassen."[326] Mittels der Tradition hält die Kirche Christus als das Objekt "allen Geschlechtern als Gegenwart vor; und in dieser Function hat entweder die Kirche Autorität oder sie hat keine. Hat sie Autorität, so ist dieselbe vollständig anzuerkennen, und ihr muß sich das Subject unterwerfen, um sich dem Object ganz hingeben zu können; hat sie keine, nun so gestehe man es, täusche sich nicht in klugen, halben Ah findungen, und glaube nicht, es sei Etwas gesagt, wenn man Nichts sagt."[327] Kühler ist hier - sicher nicht ohne Einwirkung vonseiten Baurs - in einem Offenbarungspositivismus gelandet, wie er sich selbst in der Symbolik so nicht findet. Deshalb will er auch von einer angeblich vergeistigten Auffassung der Tradition bei neuzeitlichen katholischen Theologen überhaupt nichts wissen. Was Baur so nennen zu dürfen glaubt, ist ihm "nichts Anderes als eine wissenschaftlichere Bestimmung eines uralten Begriffes", was schon daraus zu entnehmen sei, "daß dieselben Theologen kein Jota von dem I n h a l t e der Tradition hinwegnehmen, und die alten katholischen Dogmen ihrem ganzen Umfange nach behaupten, als die christliche Wahrheit schlechthin."[328] Alles andere würde ja auch nicht dem Prinzip entsprechen, daß das Subjekt "keine andere

---

325 NU, 525.

326 Ebd.

327 NU, 526.

328 Ebd.

Thätigkeit zu entfalten (hat), als sich in das Object mit Geist und Willen hineinzuarbeiten".[329] Und das alles zwingt um so mehr zu dem Schluß, daß Schleiermachers Theologie am allerwenigsten geeignet ist, eine Annäherung der Konfessionen zu fördern, oder genauer: daß in der von ihm ausgegangenen Richtung im Protestantismus "keine Annähreung zur katholischen Anschauung von der Kirch zu finden sei"[330]. Das gleiche gilt aber auch für die Hegelsche Ansicht von der Geschichte als der lebendigen Fortbewegung des Begriffs oder der Ansicht, [illegible] durch die Vermittlung der Geschichte zu seinem eigenen Bewußtsein hindurchdringt. Hier wird der Katholizismus zwar als ein notwendiges Moment in der Geschichte des Geistes gewürdigt, allein "es ist schon dem Christenthum widersprechend, daß der absolute Geist w e r d e, und die Bildung des göttlichen Selbstbewußtseins einem geschichtlichen Processe unterworfen sei"[331]. Das Katholizismus verkörpert eben nicht nur ein notwendiges Moment des Christentums, sondern er verkörpert das absolute Christentum selbst, und deshalb kann auch Hegel nicht auf die Weise zu einer Vermittlung der konfessionellen Gegensätze und einer Vergeisterung des Traditionsbegriffs beitragen, wie Baur sich das vorstellt. Im übrigen wären der Katholizismus und der symbolische Protestantismus nach dieser Auffassung bereits "Antiquitäten", sie wären als einseitige Momente bereits überholt, und "die in Christo g e g e b e n e absolute Religion gienge wieder in einen geschichtlichen Proceß ein, um in dem Gläubigen zum absoluten Begriff ihrer selbst vorzudringen", einem Begriff, der "vor dreißig Jahren zu Stande gekommen" ist.[332] Kurz – die ganze Auffassung Baurs von einer Annäherung der

329 NU, 526.

330 Ebd.

331 NU, 527.

332 Ebd.

Konfessionen ist für Möhler völlig unerheblich. Wiedervereinigung heißt für ihn Rückkehr des Protestantismus in die katholische Kirche, nichts sonst.

Mit den "Neuen Untersuchungen" war die Kontroverse zwischen F.C. Baur und J.A. Möhler in ein Stadium äußerster Schärfe eingetreten. In immer neuen Anläufen bringt Möhler seine Empörung darüber zum Ausdruck, daß Baur sich völlig von den Grundlagen des orthodoxen Protestantismus emanzipiert und es überhaupt gewagt hatte, mit seinen kaum dreißig Jahre alten Ansichten gegen die uralte katholische Lehre anzugehen. Sicherlich wird man sagen können, daß Möhler dem altprotestantischen Supranaturalismus grundsätzlich näher stand, als Baur. Aber das war ja nun gerade eine der wichtigsten Maximen in Baurs theologischem Denken, daß für ihn ein bloßes Festhalten an den Überlieferten, ein bloßes Repetieren des Überkommenen, eine starre Anhänglichkeit an den Buchstaben der Symbole nicht in Frage kam. Für Baur ging es eben in der Theologie niemals nur um formale Modifizierung des Gegebenen, sondern immer zugleich um freie inhaltliche Weiterentwicklung. Keine menschliche (und eben damit auch keine kirchliche!) Autorität konnte ihn daran hindern, unter entschlossener Aufnahme der geistigen Errungenschaften seiner Zeit kritisch-konstruktiv an dieser Weiterentwicklung zu arbeiten. Baur stellte die Geschichtlichkeit der gesamten Theologie und damit auch [illegible] fest. Und er selbst verhielt sich entsprechend. Dieses Verhalten aber mußte einem katholischen Theologen wie Möhler nicht nur fremd, sondern geradezu skandalös erscheinen. Da gab es keine andere Möglichkeit als schroffe, leidenschaftliche Ablehnung, wie sie [illegible] am 24. Juni 1834 in einem Brief an die Gräfin Sophie [illegible]

ist; ich fand Gelegenheit, mich von einer dunklen Seite kennen zu lernen."[333] Auf beiden Seiten scheint die Kontroverse demnach mit einem gewissen Unbehagen geführt worden zu sein. Aber das konnte nun nichts mehr daran ändern, daß der Stein ins Rollen gekommen war. Die aggressive Reaktion Möhlers hat ihre Wirkung nicht verfehlt. Die Eskalation der Kontroverse nahm ihren Lauf: Baur verfaßte umgehend eine neue Schrift, in der er sich nun ebenfalls entsprechend ins Zeug legte.

2. F.C. Baur: "Erwiderung" (1834)

In der verhältnismäßig kurzen, 140 Seiten umfassenden "Erwiderung auf Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche in der Schrift: Neue Untersuchungen ..." trat Baur auch seinerseits als Polemiker auf den Plan. Sie beinhaltet das Schärfste, was er gegen Möhler geschrieben hat und darüber hinaus wohl überhaupt das Schärfste, was er gegen einen theologischen Gegner verfaßt hat.

Bevor Möhlers Symbolik 1832 an die Öffentlichkeit getreten war, hatte er noch Hoffnung, gemeinsam mit ihm "an der Einen Sache der Wahrheit zu arbeiten" und sich mit ihm "ungeachtet aller äussern Trennung, auf [illegible] Hoffnung, so gesteht er, [illegible] Symbolik in einem höheren [illegible]

---

333 [illegible]

334 Vgl. Baur, [illegible]

liche Schicklichkeits-Gefühl lauf eine [illegible] Weise verletzen, wie diejenige, mit welcher [illegible] Erwiederung zu thun haben muß, kann man allerdings ihrem eigenen Schicksal überlassen, und [illegible] in der Regel am besten daran, sich mit ihnen nicht [illegible] fassen. Demungeachtet kann ich in dem vorliegenden Falle, wenigstens wie gegenwärtig noch die Sache steht, nicht [illegible] sagen. Ich [illegible] wohl, welche Deutung meinem Stillschweigen von der Gegenwartei gegeben würde."[335] Baur wirft Möhler insbesondere vor, daß er offenbar nicht imstande war, eine wissenschaftliche Kritik seiner Symbolik zu ertragen, ohne sie sogleich als großangelegten Angriff auf seine Person zu interpretieren. Daraufhin sei er in den "Neuen Untersuchungen" in eine völlig unsachliche Art und Weise der Auseinandersetzung abgerutscht und habe durch seine unlautere und leidenschaftliche Polemik nicht das Geringste zur Sache beigetragen. "Was Herr Möhler selbst in den ersten Zeilen der Vorrede zu seiner Schrift sagt, daß sie Erörterungen enthalte, durch welche die Wissenschaft wenig gefördert werde, ist ein sehr wahres Wort, nach meiner Ueberzeugung das wahrste der ganzen Schrift, das ich durch den ganzen Inhalt derselben bestätigt finde", denn "der Stand der Controverse ist noch völlig derselbe wie zuvor."[336] In alledem sieht Baur aber keine Veranlassung, seine Feder nun gleichfalls "in die Galle einer reinpersönlichen Leidenschaft [illegible]"[337]. Auch weiterhin will er nicht die [illegible], sondern die Sache in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung stellen, und er zeigt sich nicht geonnen, "dem Rechte, das die Wahrheit anspricht, irgend etwas zu vergeben"[338].

---

335 EW, [illegible] III

336 EW, 5d.

337 EW, [illegible]

338 EW, [illegible]

Höchst bezeichnend für die theologische Gesamthaltung Baurs ist folgender Passus, in dem er unter Bezug auf G[1] seine Stellung zu den protestantischen Symbolen aufs neue deutlich macht: "Ich habe meine Vertheidigung des protestantischen Lehrbegriffs nicht blos auf den Buchstaben unserer Symbole beschränkt, sondern nach den Grundsätzen einer Kirche, die sich durch die Autorität des bloßen Buchstabens so wenig als durch Menschen-Auctorität gebunden glauben kann, und sich von dem katholischen Grundsatze der Stabilität längst losgesagt hat, überall meinen Blick auch über die Symbole hinaus gerichtet, und die protestantische Theologie als eine in steter Entwicklung und Fortbildung begriffene Wissenschaft betrachtet, und daher diejenigen Ansichten und Ueberzeugungen, zu welchen ich mich als ein Theologe des neunzehnten Jahrhunderts bekenne, und offen zu bekennen nicht scheue, es ausgesprochen, daß ich zwar überall auf den Zusammenhang mit unserm symbolischen Lehrbegriff, und die in diesem selbst gegebenen Anknüpfungspunkte hinwies, keineswegs aber, wie mein Gegner mir zwar Schuld gegeben, aber nirgends bewiesen hat, mir erlaubte, neuere theologischen Ansichten den Reformatoren und Verfassern unserer Symbole unterzuschieben, oder, wie Herr Möhler selbst sich ausdrückt, [illegible]sche Ansichten auf Luther, Melanchthon und die Verfasser der Concordienformel auf eine durchaus ungeschichtliche Weise überzutragen."[339] Demgegenüber liegt es für Baur um so klarer auf der Hand, daß gerade in Möhlers eigener Polemik kein Dogma des protestantischen Lehrbegriffs bestehen kann, "ohne bis zur Unkenntlichkeit entstellt und verunstaltet und zur Fortsetzung verdreht zu werden."[340]

---

339 EW, 100f.

340 EW, 99.

Dies zeigt sich schon im Bereich der Anthropologie, wo Möhler offenbar unbeirrt an seiner dualistischen Interpretation festhält und nur "dieselben Beweis-Erscheinungen, dieselben auf sein eigenes Haupt zurückfallenden Absurditäten" wiederholt[341], wenn er meint, nach protestantischer Lehre sei der gefallene Mensch nichts weiter als ein Tier. Demnach müßte ja nach den symbolischen Büchern der Vorzug des Menschen vor dem Tier a l l e i n in dem sittlich-religiösen Vermögen für die res spirituales et divinae liegen. Darüber hinaus werde dort doch aber als weiteres unterscheidendes Merkmal die allgemeine Vernünftigkeit herausgestellt, "was zu läugnen der Psychologie des Herrn Möhler alle Ehre bringen und seine Psychologie in der schönsten Harmonie mit seiner Logik erscheinen lassen würde"[342]. Gerade diese allgemeine Vernünftigkeit, die auf die res rationi subjectas sich beziehenden Kräfte sind nach Baur die Voraussetzung des höheren, sittlich-religiösen Vermögens. Die Wangen mit diesem Vermögen immer noch durch ein "allgemeines geistiges Band" zusammen, weshalb die Kanzelformel, so streng auch immer der Gegensatz festgehalten wird, doch nach des gefallenen Menschen als einem vernünftigen Wesen, einer creatura rationalis, wie er ausdrücklich genannt wird, die religiöse Anlage nicht schlechthin abspricht.[343] Es besteht ebenso nur nicht die Möglichkeit, diese religiöse Anlage aus eigener Kraft zu entfalten. Und in d i e s e r Beziehung ist der Mensch ganz und gar abhängig von der Willkür Gottes. "Ungeachtet es in der protestantischen Kirche die orthodoxe Lehre gilt, daß das göttliche Ebenbild durch den Sündenfall verloren gegangen sey, so wurde doch dieser Lehre nie eine solche Ausdehnung gegeben, daß man nicht immer noch gewisse Ueberreste desselben in den geistlichen

---

341 EW, 10.
342 EW, 12.
343 EW, 15.

Menschen anerkannt hätte."[344] Es handelt sich hier um den Anknüpfungspunkt für die g ö t t l i c h e Gnade, nicht aber um die m e n s c h l i c h e Möglichkeit, das religiöse Vermögen selbständig und ohne die Erlösung zu entwickeln. Von daher verwahrt sich Baur dann auch energisch gegen die Selbsterlösungstheorie, die Möhler ihm unterzuschieben versucht und ihm daraufhin allen Glauben an das Christentum als Erlösungs- und Befreiungsanstalt abgesprochen hatte. Allerdings, ebenso irrig wie die Ansicht, der gefallene Mensch sei nichts weiter als ein Tier, ist nach Baur die Meinung, Christus sei als eine schlechthin übernatürliche Erscheinung und die Rechtfertigung lediglich als ein actus Dei forensis zu verstehen. Für ihn steht fest, "daß kein schlechthin außer- und übernatürliches Wunder auch ein unnatürliches ist" und damit jede innere Bedeutung für den Menschen verliert, "daß der Glaube an einen Gottmenschlichen Erlöser ewig eitel und nichtig bleiben muß, wenn es keine innere wesentliche Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott als dem absoluten Geist gibt" (sic!), daß eben das, was Möhler ihm als wesentliche, die Realität der Erlösung aufhebende Gerechtigkeit unterschieben will, "nichts anders ist, als die nie abzuläugnende Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gnade der Erlösung"[345]. Auf diese Weise ist nach Baur keineswegs einer Selbstvergötterung des Menschen das Wort geredet, sondern nur die Möglichkeit einer wahrhaft inneren Realität der Erlösung gesichert. Dafür gibt es freilich in dem katholischen Stockwerkdenken von Natur und Übernatur, von Substand und Akzidenz keinen Raum; von einer wahrhaft inneren Realität der Erlösung kann keine Rede sein, wo von der allgemeinen Voraussetzung ausgegangen wird, "daß der Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums schlechthin nur auf einer äußern Auctorität beruhen könne"[346], nämlich auf der Autorität

---

344 EW, 25.
345 EW, 110.
346 EW, 112.

der sichtbaren Kirche, die mit ihrem Lehramt die göttliche Autorität Christi repräsentiert. Dies aber "ist der letzte Grundstein, der das ganze Gebäude des katholischen Systems zusammenhält"[347].
Im Bereich der Ekklesiologie geht Baur dann auch zum Generalangriff über, wobei er unter voller Aufnahme Hegel'scher Kategorien gegen den Anspruch der katholischen Kirche auf den Besitz der absoluten Wahrheit und gegen die katholische Wiedervereinigungstheorie (Rückkehr des Protestantismus in den Katholizismus) vorgeht.[348] Möhler hatte in den "Neuen Untersuchungen" eine E n t w i c k l u n g der Wahrheit für schlechthin unzulässig erklärt, da die absolute Wahrheit als feststehende Voraussetzung des wahren Glaubens im Katholizismus bereits gegeben ist. Demnach kann der Protestantismus nur als schlechthinnige Negation der absoluten Wahrheit begriffen werden. Baur wendet dagegen ein: "Dadurch, daß der Katholizismus den Protestantismus zwar als Negation der absoluten Wahrheit betrachtet, aber demungeachtet noch immer nicht im Stande gewesen ist, an dieser Negation selbst wieder die Negation zu vollziehen, oder den hervorgetretenen Gegensatz wieder zur Einheit zurückzubringen, stellt er sich selbst nur als ein einzelnes Glied des Gegensatzes dar. Wie sollte er denn die absolute Wahrheit seyn, da es doch unläugbare Thatsache ist, daß außer und neben ihm auch eine Wahrheit ist, die die Kraft des Bestehens in sich hat?"[349] Den Protestantismus schlechthin als Negation setzen, heißt deshalb nach Baur nichts anderes, "als eine Negation setzen, die nicht als Negation der Negation begriffen werden kann, und der Grund hievon liegt nur darin, daß als der

---

347 EW, 84.

348 Ebd. In diesem Zusammenhang nimmt er u.a. auch Bezug auf F. Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Mainz 1834.

349 EW, 90f.

Begriff selbst gesetzt ist, was nur ein Moment der Bewegung des Begriffs ist, oder als substanzielle Wahrheit, was nur ein Moment in der Entwicklung der Wahrheit ist. Ebendeswegen aber ist mit der Behauptung, der Protestantismus sey die falsche Negation, weil er nicht innerhalb der Kirche blieb, nämlich der katholischen, ... nichts anders ausgesprochen, als die Unfähigkeit des Katholizismus, den Protestantismus zu negiren. Diese Unfähigkeit selbst aber hat ihren natürlichen Grund darin, daß der Katholizismus nicht die absolute Wahrheit ist, denn die absolute oder substanzielle Wahrheit muß als solche auch jede Negation zu negiren vermögen"[350]. Der Katholizismus kann also logischerweise gar nichts anderes sein, als ein Moment in der Bewegung des Begriffs, als ein Moment in der geschichtlichen Entwicklung der Wahrheit. Jede andere Auffassung ist mit unauflöslichen Widersprüchen belastet.

Dieses Ergebnis wird von Baur nun noch weiter polemisch zugespitzt, wenn er in schärfstem Ton fortfährt: "Will daher Herr Möhler darauf beharren, daß nur seine sogenannte katholische Kirche die Eine Kirche sey, nur ihre Wahrheit die volle und ganze, die absolute, wohlan denn, so überwinde er uns Protestanten, überwinde auch nur mich Einen, widerlege auch nur diese wenigen, gegen seine Angriffe gerichteten Bogen, aber nicht, wie er bisher gewohnt war, mit einem leeren, zur Sache gar nicht gehörenden Gewede, schwachen Beweisen, nichtigen, beim ersten [illegible] allen andern, woran sich eine solche Polemik zu halten macht, sondern mit dem Worte des Geistes und der Kraft, mit der [illegible] Macht der Wahrheit, die ihren Siegen [illegible] ist. Thut er dieß, dann will auch ich nicht weiter mit ihm streiten, sondern nur

---

350 IV, 90.

Stunde mich ihm gefangen geben, und meinem protestantischen Glauben in seine Hände abschwören. Vermag er es aber nicht, so höre er auf, eine Kirche, gegen deren Lehren und Grundsätze er vergeblich ankämpft, als ein Erzeugnis der Lüge und des Irrthums darzustellen, und komme endlich zu der Einsicht, daß man mit Behauptungen und Anmaaßungen, die sich thatsächlich widerlegen, nur sich selbst lächerlich macht."[351]
Und dann das abschließende Urteil, das Baur in seiner "Erwiderung" über die "Symbolik" und die "Neuen Untersuchungen" fällt: "Nehmen wir alles zusammen, was sich hier von selbst in Eine Betrachtung zusammendrängt, den ganzen Geist einer Polemik, die sich in [illegible] hat, alle jene verdammungssüchtigen Urtheile über die tiefe, mit keinem Namen hinlänglich zu bezeichnende [illegible] Kirche, die Sinn- und Verstandlosigkeit ihrer Lehren, den Character und die Wirksamkeit jener jedem Protestanten ehrwürdigen Männer, nehmen wie dieß und alles, was dahin gehört, [illegible] anders, als der alte Religionshaß, welchen Möhler [illegible] in einer solchen Sache rechnen kann."[352].

Was die Schärfe des Tons in der [illegible] zwischen Möhler und Baur [illegible], so markiert das

---

351 EW, [illegible]

352 EW 120. Mit dem Hinweis darauf, daß Möhler die "tiefe, mit keinem Namen hinlänglich zu bezeichnende Verkehrtheit der Reformation" und die "Sinn- und Verstandlosigkeit" der protestantischen Lehren zu erweisen versucht habe, zitiert Baur die Symbolik (vgl. [illegible] 132,87).

Stadium der 'Neuen Untersuchungen' und der 'Erwiderung' zweifellos einen Höhepunkt. Die Fronten hatten sich inzwischen dermaßen verhärtet, daß die Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen den Kontrahenten nur noch als Illusion bezeichnet werden konnte. Der "Erwiderung" Baurs folgte 1835 die 4. Auflage der Symbolik, in deren Vorrede Möhler zwar auf den Fortgang der Kontroverse hinweist, er jedoch "in jeder Weise für unangemessen" hält, darauf einzugehen, und zwar völlig abgesehen davon, daß er "den friedlichen Ton der Symbolik schon gar nicht in einen kriegerischen irgend verwandelt sehen möchte"[353]. Auch die "Neuen Untersuchungen" erlebten 1835 eine Neuauflage, in der die Erwiderung Baurs jedoch ebenfalls keine Berücksichtigung fand. Möhler hat die direkte Auseinandersetzung mit Baur seit 1835 gemieden, zumal er zu Beginn des Jahres auf Betreiben seines Freundes Döllinger einen Ruf nach München erhalten hatte, den er gerne folgte.[354] Die ganze Kontroverse hatte ihn stark mitgenommen. Am 26 März 1835 schrieb er an Döllinger, er wolle möglichst bald nach München aufbrechen, da ihm "eine jede Minute unnötigen Aufenthalts an dem hiesigen Orte, zumal unter den jetzigen Umständen, nur Last würde"[355]. Im Übrigen äußert er den Wunsch, in München nicht über Symbolik zu lesen, da ihm der Gegenstand "ein wenig zum Überdruß geworden ist", und um auch nur den Anschein zu vermeiden, als wäre er "vorzugsweise deshalb nach München berufen worden, um den Protestantismus zu bestreiten"[356]. In der Tat hat Möhler in seiner Münchner Zeit keine Symbolikvorlesung mehr gehalten; vom Wintersemester 1835/36 bis zu seinem frühen Tode 1838 las er über Kirchengeschichte, Patristik und über Neues Testament

---

353 Möhler, Symbolik, 15.

354 Vgl. dazu Lösch, Aktenstücke und Briefe, 230 ff.

355 Möhler an Döllinger, 26.3.1835 (Lösch, Aktenstücke und Briefe, 243).

356 Ebd.

(vorwiegend über Paulusbriefe)[357]. Über seinen letzten, durch Krankheit gezeichneten Lebensjahren lag ein Schleier leiser Resignation. Der Versuch, den so schwungvoll entworfenen Idealbild der einen katholischen Kirche nahezukommen, in der Katholiken und Protestanten sich begegnen, dieser Versuch hatte das krasse Gegenteil bewirkt. Während eines Kuraufenthaltes in Meran stellte er 1837 im Blick auf den Protestantismus nicht ohne eine gewisse Verbitterung fest: "die Welt verträgt alles, nur die Wahrheit und das Recht nicht"[358].

Anders verlief die Entwicklung bei F.C. Baur. Er hielt noch die vor in regelmäßigen Abständen seine Vorlesung über Symbolik, die er 1828 ausgearbeitet hatte, und ging in diesem Zusammenhang seit 1832 auch auf die Symbolik Möhlers ein. Vor allem aber veröffentlichte er 1836 noch eine zweite völlig überarbeitete und wesentlich erweiterte Auflage des "Gegensatzes". Hier ist nun die ärgste Hitze der unmittelbaren Konfrontation bereits wieder verflogen; die ungeschickten polemischen Äußerungen der "Erwiderung" haben in G^2 keine Aufnahme gefunden. Wohl aber wurde die erste Auflage des "Gegensatzes" nahezu ungekürzt und im großen und ganzen erstaunlich wenig verändert übernommen[359]. Baur rollt hier noch einmal die gesamte Kontroverse mit Möhler auf und bezieht dabei zugleich die wichtigsten der dazu inzwischen erschienenen Schriften und Aufsätze in den Rahmen der Untersuchung ein, "um auf dieser kritischen Grundlage eine so viel möglich entfernte Darstellung zur Entwicklung der wichtigsten Lehren des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs zu gegen"[360]. Es ist bekannt, daß sich in der 2. Auflage des

---

357 Nach Mitteilung der Universitätsbibliothek München

358 Lösch, Aktenstücke und Briefe, 525.

359 Dies wurde durch einen genauen textkritischen Vergleich der beiden Ausgaben festgestellt.

360 Baur, G^2; Vorrede, XX.

"Gegensatzes" bei Baur endgültig der Einfluß Hegels in den Vordergrund schiebt. Das zeigt sich besonders in den hinzugekommenen Stücken, die er in den Text der 1. Auflage eingearbeitet hat und die im folgenden besondere Berücksichtigung finden sollen. Jedoch diese Stücke sind keine Fremdkörper des Ganzen, sondern sie fügen sich als Weiterentwicklung in den Rahmen des bereits Vorhandenen ein. Insofern ist E.Zeller Recht zu geben, wenn er feststellt: "so überraschend oft seine Ergebnisse, so kühn seine Combinationen sich ausnahmen: wenn man genauer zusah, konnte man doch immer finden, daß sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet sich ihm ungesucht aus allem früheren ergeben hatten"[361].

3. F.C. Baur: "Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus" (2. Auflage 1836)

a.) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs

Auch in G^2 bezeichnet Baur die Anthropologie und die Akklesiologie als die zentralen Themenkreise der katholisch-protestantischen Kontroverse: "Den Mittelpunkt des Protestantismus bilden die beiden Grundlehren des Christenthums von der Sünde und der Gnade, in Ansehung welcher mit Recht erkannt wird, daß dem [illegible] tet, als alles dasjenige, was unter dem allgemeinen [illegible]"[362]. Ferner zweitens: "Der oberste Grundsatz des Protestantismus, daß in Sachen des Glaubens keine andere Auctorität gelten könne, als die der heiligen Schrift, bildet den bestimmtesten Gegensatz gegen die Grundsätze der

---

361 Zeller, Baur, 578.
362 Baur, G^2, 481.

katholischen Kirche von der Tradition und der Infallibilität der Kirche überhaupt und des Oberhaupts der Kirche insbesondere, des Papstes"[363].

Den Grund für die Unverträglichkeit des Protestantismus mit dem Pelagianismus sieht Baur nach wie vor in der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes (die er jetzt mit Vorliebe als "absolute Causalität" bezeichnet), der Lehre also, daß vor der absoluten Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes kein menschliches Werk oder Verdienst gelten kann, daß überhaupt dem Menschen grundsätzlich keine von Gott unabhängige Selbständigkeit und Realität zukommt[364]. Alles andere würde einen pelagianischen Dualismus zur Folge haben. "Mögen auch die diesen Dualismus constituirenden Principien noch so ungleich und verschieden seyn, auch das untergeordnete ist doch, sobald es als ein freies gesetzt ist, ein in seiner eigenen Sphäre selbständiges und unabhängiges, und die Thesis, daß es ausser Gott nichts an sich Gutes geben könne, kann nicht mehr gelten, wenn mit der Freiheit sich ein Vermögen des Guten außer Gott gesetzt ist"[365]. Gehört es daher zum Wesen des Protestantismus, "daß er jedes pelagianische Element streng von sich ausschließt, so kann er auch keine Freiheit zugeben, durch welche ein, wenn auch nur mittelbarer Weise von Gott unabhängiges Vermögen des Guten gesetzt wird, da auch schon dadurch ein gewisser Dualismus begründet und die absolute Causalität Gottes beschränkt wird. Eben deßwegen aber ist die antipelagianische Tendenz des Protestantismus nichts anderes, als das Bestreben, sich in allem, was sich auf das Verhältniß Gottes und des Menschen bezieht, auf den Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise zu stellen, und somit bleibt auch der Katho-

---

363 G^2, 17.
364 Vgl. G^2, 49.
365 G^2, 49f.

licismus in demselben Verhältnis, in welchem er die pelagianische Denkweise zur Geltung macht, dem absoluten Standpunkt fern"[366]. Die Lehre von der Alleinwirksamkeit oder der absoluten Kausalität Gottes sichert also nach Baur die Möglichkeit der absoluten Betrachtungsweise. Der pelagianische Dualismus dagegen, der dem Menschen eine gewisse Selbständigkeit zubilligt und eben dadurch die absolute Kausalität Gottes beschränkt, läßt lediglich eine relative Betrachtungsweise zu.- Als den entscheidenden Punkt auf den "die Spekulation überhaupt zurückgehen muß"[367], bezeichnet Baur den Sündenfall, weil der Sündenfall zwei "einander entgegengesetzte geschichtliche Zustände" voneinander trennt[368]: auf der einen Seite steht der von Gott geschaffene Mensch also, der der wahren Idee seines Wesens vollkommen entspricht; auf der anderen steht der Mensch in der Wirklichkeit, der in die Besonderheit des Daseins hervorgetretene, in seinem natürlichen Sein mit der Sünde behaftete Mensch[369]. Folglich ist der Sündenfall als Trennung "des Besonderen vom Allgemeinen, der Wirklichkeit von der Idee"[370] anzusehen. Wenn der Katholizismus nun den gefallenen Menschen in gewissem Sinne für sich schon für gut hält, so läßt er damit durch den Sündenfall das Allgemeine und Besondere, die Idee und die Wirklichkeit nur in einen relativen Gegensatz zueinandergehen, denn die dem Menschen von Gott zugedachte Idee kann trotz aller Abstriche doch immer noch eigenständig realisiert werden. Damit aber ist sogleich auch der pelagianische Dualismus gesetzt. Gott und Mensch stehen "wie zwei selbständige Personen einander gegenüber, welche, so ungleich auch ihr Zusammenwirken seyn mag, doch bei allem,was unter den

366 G^2, 50.
367 G^2, 210.
368 G^2, 209.
369 Vgl. G^2, 209f.
370 G^2, 210.

Begriff des Guten gehört, so nothwendig zusammenwirken müssen, daß auch dem menschlichen Wirken, neben dem göttlichen, seine eigene selbständige objektive Realität zukommt. Dadurch wird nun aber auch der Begriff des Guten ein blos relativer"[371]; das vom Menschen kraft seiner Freiheit gewirkte Gute ist an sich schon gut, nur ist es ein niedrigerer Grad des Guten, als das aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch resultierende Gute; und auch das göttlich gewirkte Gute ist nicht mehr absolut gut, da es auch außerhalb der Sphäre göttlicher Kausalität etwas an sich Gutes gibt. Demgegenüber ist der Protestantismus aufs tiefste davon durchdrungen, daß durch die Sünde die Trennung von Idee und Wirklichkeit herbeigeführt ist. Er kann die Natur des Menschen "nicht als etwas schlechthin Gegebenes betrachten, das an sich gut wäre, und dann in seiner Unmittelbarkeit festgehalten werden müßte, als kann ihm daher nur ein Moment des Processes seyn, welchen der Geist zu durchlaufen hat, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und durch diese Vermittlung zu sich selbst zu kommen"[372]. Wie der Katholizismus auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit des Gegebenen steht, so steht der Protestantismus "auf dem Standpunkt der Nothwendigkeit einer nie ruhenden Vermittlung. In dem dualistischen Verhältniß, in welchem der Mensch als frei und selbständig Gott gegenübersteht, ist er in seiner Freiheit auch unmittelbar gut, er hat in seiner Natur eine Seite seines Wesens, in Ansehung welcher er, was er seiner Idee nach seyn soll, nicht erst werden muß, sondern an sich schon ist. Dem Protestantismus aber ist das Menschliche Gott, dem Absoluten gegenüber, so sehr das Nichtige, daß es schlechthin nicht in dem beharren kann, was es unmittelbar ist, sondern erst durch einen unendlichen Vermittlungsprozeß werden muß, was es seiner Idee nach werden soll. Das

371 G^2, 50f.
372 G^2, 213.

Menschliche hat daher seine Wahrheit nur darin, daß es ein Moment der Manifestation des Göttlichen ist. Während daher der Katholicismus an dem Positiven der Unmittelbarkeit festhält, wird der Protestantismus durch die innere Negativität der Idee, die er als bewegendes Princip in sich hat, von einem Moment der Vermittlung zum andern getrieben. Wie also Gott das in seiner Ruhe beharrende Seyn ist, so ist hier das in seiner Bewegung begriffene Werden."[373] - Was folgt aus alledem für die Lehre von der Gnade? Im Rahmen des pelagianischen Dualismus, wo sich Gott und Mensch wie zwei selbständige Personen gegenüberstehen, kann die göttliche Gnade in ihrer Beziehung zum Menschen "nur als eine äußerlich einwirkende gedacht werden"[374]. Der Protestantismus aber sieht sich nach Baur genötigt, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als "ein inneres und immanentes" aufzufassen. Denn je strenger der Protestantismus seinen Gegensatz zum Pelagianismus durchführt, desto notwendiger ergibt sich daraus die Folge, "die göttliche Gnade als ein wesentliches und nothwendiges Prinzip des menschlichen Seyns und Wirkens zu denken, wofern es anders irgend einen objektiven Wert haben soll"[375]. Baur macht keinen Hehl daraus, daß er sich hier einem hundfesten idealistischen Pantheismus nähert, ja in G^2 diskutiert er einen solchen Pantheismus offen als letzte Konsequenz der protestantischen Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes. Er meint, man sollte sich in dieser Sache doch nur nicht durch "abgenützte Namen" irre machen lassen. Vielmehr gilt es, die Frage als "Aufgabe der theologischen Spekulation" zu betrachten, ob der Protestantismus, wenn er alles Pelagianische streng ausscheiden will, "wenigstens seiner Richtung nach auf eben diese Seite zu stehen kommt .... vermöge welcher die Lehre

---

373 G^2, 55f.
374 G^2, 51.
375 Ebd.

von der allein wirkenden Gnade von selbst auch die Voraussetzung in sich zu schließen scheint, daß in allen endlichen geschaffenen Geistern der Eine absolute Geist das Princip ihres geistigen Lebens und Ursache ist"[376], daß also "der menschliche Geist [illegible] für sich zwar der endliche, geschaffene, individuelle Geist ist, sein wahres geistiges Leben aber nur in seiner Identität mit Gott, als dem absoluten Geiste, hat, welcher der absolute Geist nur dadurch ist, daß er in allen endlichen geschaffenen Geistern, die bei der Gleichartigkeit alles geistigen Lebens an sich mit dem absoluten Geist Eins seyn müssen, die bewegende Ursache ihres geistigen Seyns und Wirkens ist"[377]. In konsequenter Bestreitung jedes Gott-Mensch-Dualismus weist Baur auf die Unhaltbarkeit einer orthodox-protestantischen Betrachtungsweise hin[378]. Eine gottmenschliche Tätigkeit kann für ihn nicht bedeuten, daß Gott allein alles wirkt, die menschliche Tätigkeit aber auch irgendwie beteiligt ist, sondern sie kann nur so gedacht werden, daß das Endliche "ein Moment der Manifestation des Göttlichen" ist, und daß diese Manifestation in einem stetigen Vermittlungsprozeß geschieht, wobei "die göttliche Thätigkeit ... in ihrer Erscheinung zu einer menschlichen wird, das Göttliche das innere Princip, das Menschliche die äußere Form der Erscheinung ist"[379]. Nur so kann für Baur in der Abwendung vom pelagianischen Dualismus die Begriffseinheit des Gottmenschlichen festgehalten werden, "bei welcher das Menschliche nicht als ein für sich wirkendes Princip, sondern nur als ein Moment der Entwicklung des sich selbst zum Menschli-

---

376 G^2, 52.

377 G^2, 51.

378 Unter Bezug auf die Artikelserie über die Möhlersche Symbolik in der "Evangelischen Kirchenzeitung" (dort speziell auf den Abschnitt im Oktoberheft 1834, 670).

379 G^2, 58.

chen bestimmenden Göttlichen betrachtet wird"[380]. Entsprechend bringt die Erlösung "zwar als eine neue Schöpfung das in der Wirklichkeit noch nicht als besonderes Moment des geistigen Lebens vorhandene Prinzip zu seiner Existenz, sofern aber von der erscheinenden Wirklichkeit das Ansichsein unterschieden werden muß, ist die Erlösung als neue Schöpfung nur ein Moment des sich selbst realisirenden und sich mit sich selbst vermittelnden Begriffs, oder der die Schöpfung vollendende göttliche Act"[381]. Die Vermittlung der durch die Sünde verursachten Trennung von Idee und Wirklichkeit geschieht also nach Baur im einen immanenten und inneren Prozeß, der sich in der Korrelation von absolutem Geist und menschlichem Geist vollzieht. Dieser idealistische, innerlich und am geistigen Werden orientierte Pantheismus, so meint er, mag dem katholischen System ebenso fremd, je verdammungswürdig erscheinen wie dem orthodoxen Protestantismus. Besonders aber der Katholizismus sollte dabei nicht übersehen, daß er in seinem ausgeprägten Pelagianismus auf einen Dualismus zusteuert, der das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zwischen Idee und Wirklichkeit, als ein bloß äußeres, durch die äußerlich wirkende Gnade vermitteltes betrachtet, und daß der Vorwurf des Pantheismus umgehend auf ihn selbst zurückfällt. Allerdings handelt es sich im katholischen System nicht um einen idealistischen, innerlich und am geistigen Werden orientierten, sondern um einen realistische, äußerlich und am faktisch bestehenden Sein orientierten Pantheismus. Das Absolute manifestiert sich nicht in der Innerlichkeit des Menschen, sondern außerhalb von ihm, in der Äußerlichkeit der sichtbaren Kirche. Von dieser Seite her gesehen schlägt dann die relative Freiheit des Menschen gegenüber Gott in völlige Abhängigkeit von dem hierarchischen Organismus

380 G^2, 58f.
381 G^2, 218.

der Kirche um. So ist in dem "so realistisch gestalteten System" des Katholizismus alles der äußeren Erscheinung des unmittelbar Gegebenen zugekehrt, in der sich das Göttliche, Idee als Wirklichkeit, objektiviert. Die Konsequenz dieses realistischen Pantheismus ist "das Festmachwerden des Einzelnen durch eine äußere, ihm gegenüberstehende Autorität, wenngleich der Protestantismus im Gegensatz gegen die äußere Dependenz den Gedanken der inneren Dependenz aufstellt, oder den Grundsatz der Einheit von jener äußeren, schlechthin bestimmenden, Autorität. Die äußere Dependenz des Katholizismus wird im Protestantismus eine innere, welcher zufolge das Individuum, durch die Vermittlung seines Selbstbewußtseyns, nicht von der Kirche als der äußerlich objektivirten absoluten Wahrheit, sondern von Gott, als dem absoluten Geist, abhängt. Daher ist der Protestantismus eben so innerlich, als der Katholizismus äußerlich"[382]. Besonders deutlich wird dieser Unterschied an dem jeweiligen Verhältnis zu Natur und Geschichte. Im Katholizismus erscheinen Natur und Geschichte letzten Endes als statisch verfaßte, in sich ruhende Größen, von denen der Mensch in seiner geistigen Entwicklung äußerlich bestimmt wird: "Die äußere Autorität der Tradition ist ihm ebenso das schlechthin Gegebene, das an sich Wahre und Göttliche, wie ihm die Natur des Menschen, als das an sich Gute, das unmittelbar Gegebene und in seiner Unmittelbarkeit Bleibende ist"[383]. Im Protestantismus hingegen wird alles durch Natur und Geschichte Gegebene als inneres Moment des geistigen Lebens begriffen, als Moment eines dynamischen Prozesses, den der Geist zu durchlaufen hat, um sich mit sich selbst zu vermitteln und um durch diese Vermittlung zu sich selbst zu kommen. Der Mensch wird in seiner geistigen

---

382 G^2, 55.
383 G^2, 214.

Entwicklung nur durch die direkte innere Abhängigkeit von Gott als dem absoluten Geist bestimmt und begegnet allem Äußeren und Gegebenen unter dem Vorzeichen freier, innerer Selbstbestimmung.- Wie kann der Protestantismus dann aber das Prinzip der ausschließlichen Autorität der Schrift festhalten. Baur antwortet konsequent: "weil ihm die Schrift als das an sich Wahre und Göttliche auch ein inneres Moment der Selbstbestimmung des Geistes ist"[384].

b.) Katholizismus und Protestantismus in ihrem Verhältnis zur Philosophie

Es wurde oben schon auf eine Stelle verwiesen, in der Baur ausdrücklich darauf hinweist, daß der Protestantismus aufgrund seiner Lehre von der absoluten Kausalität Gottes der absoluten, monistischen Betrachtungsweise zustrebt, während sich das katholische System aufgrund seines pelagianischen Dualismus auf den Standpunkt der relativen Betrachtungsweise stellt. Damit ist zugleich das Verhältnis der beiden Systeme zur Philosophie umrissen. Dieses Verhältnis soll nun in Anknüpfung an den ekklesiologischen Problemkreis näher ins Auge gefaßt werden. Wie überhaupt den ganzen Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, so führt Baur in G^2 auch die ekklesiologischen Differenzen auf die verschiedene Beurteilung des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit, von Idee und Erscheinung zurück. Das katholische System identifiziert die Idee der wahren Kirche mit der Erscheinung der sichtbaren Kirche und stellt sich auf diese Weise philosophisch gesprochen als Empirismus bzw. als empirischer Realismus dar, "denn der Charakter des Empirismus ist es, die Erscheinung, das Sichtbare, auch als die Sache

384 G^2, 214.

selbst, das an sich Seyende zu nehmen, ohne zu fragen, was in der Erscheinung Wahrheit oder bloßer Schein ist"[385]. So unkritisch folglich der Katholizismus in seinem Empirismus ist, so kritisch stellt sich dagegen der Protestantismus dar: weil die sichtbare Erscheinung der Kirche ebensogut Schein als Wahrheit sein kann, setzt er die Idee der wahren Kirche in das Unsichtbare und läßt es dahingestellt, ob die Glieder der sichtbaren Kirche auch Glieder der wahren Kirche sind. Darin zeigt sich nach Baur die idealistische Grundtendenz des Protestantismus. Hochinteressant ist in diesem Zusammenhang nun folgende wenig beachtete Stelle aus G^2, in der Baur die Ansicht entwickelt, daß "in dem Uebergang vom Katholicismus zum Protestantismus ein Umschwung der Weltansicht (liegt), welcher demjenigen ganz parallel ist, welchen in dem Entwicklungsgang der neuern Philosophie die kritische Philosophie bewirkt hat": "Der E m p i r i s m u s , indem er, was ihm als Wahrheit gelten soll, schlechthin setzt und als gegeben betrachtet, wird zum D o g m a t i s m u s , der Dogmatismus ruft, da er in bloßen Behauptungen und Voraussetzungen besteht, den S c e p t i z i s m u s hervor, der sich dem Dogmatismus als die Verneinung desselben entgegensetzt, und wenn sodann der blos verneinde Scepticismus die Gründe seines Zweifels auf bestimmte, dem unmittelbaren Bewußtseyn entnommene Gesetze und Grundsätze bringt, so erhebt er sich zum K r i t i c i s m u s , der Kritiicismus selbst aber geht zuletzt, da er das Wahre der Erscheinung nur in der Idee anerkennen kann, in den I d e a l i s m u s über, welcher der unmittelbare Gegensatz zum empirischen Realismus ist, seine Vollendung aber erst darin hat, daß er vom Standpunkt der Subjektivität zum Standpunkt der Objektivität, der P h i l o s o p h i e d e s a b s o l u t e n G e i s t e s , fortschreitet." Und Baur fügt hinzu: "Alle diese Stadien, die die Philosophie in ihrem Entwicklungsgang zu durchlaufen hatte,

---

385 G^2, 535.

liegen auch auf dem Uebergang vom Katholicismus zum Protestantismus, und lassen sich als ebenso viele Zustände des kirchlichen Lebens und Epochen der Theologie nachweisen."[386] Mit anderen Worten: der Übergang vom Katholizismus zum Protestantismus ist nach Baurs Ansicht eigentlich erst da vollzogen, wo die Theologie in die Philosophie des absoluten Geistes einmündet. Was das bedeutet, kann man sich besonders gut am Begriff der Objektivität klarmachen. Im Bereich des empirischen Realismus kann nur von einer r e l a t i v e n O b j e k t i vii t ä t die Rede sein, von der unmittelbaren Objektivität des real Gegebenen. Deshalb eignet dem Katholizismus die relative Betrachtungsweise. Der Protestantismus aber kommt in der absoluten Betrachtungsweise zu seinem Ziel, indem er sich von der relativen Objektivität des Gegebenen löst und zu der durch die Subjektivität vermittelten ideellen a b s o l u t e n O b j e k t i v i t ä t des absoluten Geistes fortschreitet. In dem Bestreben, "den Protestantismus in seiner Reinheit aufzufassen", trifft Baur also mit Resultaten zusammen, "auf welche die Philosophie in ihrem neuern Entwicklungsgange geführt hat"[387]. Der "sich selbst verstehende, und aus der Einseitigkeit verschiedener Richtungen zur Einheit mit sich selbst kommende Protestantismus" ist in seinen Augen auf "denselben Standpunkt der Objektivität gelangt, der sich auch "aus der gesammten Entwicklung der Philosophie als das nothwendige durch alle vorangegangenen Momente bedingte gemeinsame Resulvat ergeben hat"[388]. In diesem Zusammentreffen von Theologie und Philosophie findet Baur einen schlagenden Beweis für "den tiefen innern Zusammenhang, in welchem die wahre Philosophie mit der wahren Theologie Eins ist"[389]. Zwar weist er mit Nachdruck darauf hin, "daß

---

386 G^2, 535. Sperrungen vom Verf.
387 G^2, Vorrede, XXI.
388 G^2, Vorrede, XXI f.
389 G^2, Vorrede, XXII.

hier nicht von einem einzelnen System der Philosophie die Rede sein kann, das als das zufällige Erzeugnis einer einzelnen Subjektivität anzusehen wäre"[390] - dennoch wird man bedenken müssen, daß Baur speziell in Hegels System sowohl die Vollendung seiner eigenen Entwicklung sie auch die Vollendung der bisherigen philosophisch-theologischen Entwicklung im Ganzen gesehen hat. Die Unterscheidung von relativer und absoluter Betrachtungsweise, überhaupt die ganze in G^2 vorgetragene Konzeption ist ja ohne Hegel schlechterdings undenkbar. Allerdings darf dabei nun nicht übersehen werden, daß Baur eben auch Hegel selbst in den Prozeß der Geschichte eingeordnet und ihn von daher verstanden hat. "An keinem Punkte hat Baur je behauptet, Hegels Idealismus sei die philosophia prennis; unbekümmert darum, was Hegel selbst dazu meinte."[391] Vielmehr war er davon überzeugt, daß der Prozeß der Geschichte auch nach Hegels Synthese weiter fortschreitet; und daß das in recht kräftigen Antithesen geschehen würde, hatte er angesichts der Gegensätze seiner Zeit klar vor Augen, die sich nicht zuletzt und gerade auch an der Hegelschen Philosophie entzündeten. Baur hat also die Philosophie Hegels den Deutungsprinzipien unterworfen, die ihm durch sie selbst geliefert wurden. Insofern kann Hegels System dann in der Tat kein zufälliges Erzeugnis einer einzelnen Subjektivität, sondern es kann nur Vollstreckung, nur notwendiges Resultat der bisherigen und zugleich Moment im Rahmen einer neuen Entwicklungsepoche in Philosophie und Theologie sein. Das gleiche gilt aber auch für den Protestantismus im Ganzen: die absolute Betrachtungsweise impliziert eben gerade nicht einen Absolutheitsanspruch des Protestantismus, sie beinhaltet eben

---

390 G^2, Vorrede, XXI.

391 Liebing, Rat.krit.Theologie, 316.- Bekanntlich ist bei Baur in den fünfziger Jahren wieder eine steigende Wertschätzung Kants zu beobachten (vgl. dazu Geiger, Spekularien und Kritik, 81ff.).

gerade keine theologia perennis, sondern sie bewirkt etwas anderes: der Protestantismus kommt zu sich selbst, indem er sich in den dynamischen Prozeß der Geschichte eingliedert, indem er sich selbst geschichtlich versteht. Das war es, was er der protestantischen Theologie zugemutet hat. Und genau das war auch seine Zumutung an den Katholizismus.

c.) Die geschichtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes

Unter Verzicht auf alle anderen Aspekte soll hier abschließend danach gefragt werden, wie Baur sich unter dem Eindruck der verschärften Kontroverse mit Möhler in G^2 nun zu der Frage einer Annäherung und endlichen Vereinigung der christlichen Konfessionen äußert. Wie in G^1 so geht er auch in G^2 von der These aus, daß im Katholizismus die Objektivität über die Subjektivität, im Protestantismus die Subjektivität über die Objektivität ein zu einseitiges Übergewicht erhalten will (wobei "Objektivität" hier in beiden Fällen im Sinne des real Gegebenen zu verstehen ist), und daß durch Schleiermacher und Hegel das nötige Rüstzeug bereitgestellt wurde, um diese Einseitigkeiten auf der Grundlage eines vergeistigten Traditionsbegriffs zu überwinden. Auch im Katholizismus hatte er ermutigende Anzeichen einer an Schleiermacher und Hegel anknüpfenden Neuorientierung wahrgenommen, in der er - so läßt sich in der Terminologie von G^2 sagen - eine Aufweichung des empirischen Realismus sehen zu dürfen glaubte. Von daher war er im Blick auf das Verhältnis der Konfessionen zu der Feststellung gekommen: "der Anstoß zu einer neuen Bewegung ... ist gegeben, und an der Möglichkeit einer neuen bedeutungsvollen Entwick-

lungsepoche nicht zu zweifeln".[392] Anders in G^2: "Solchen Erscheinungen zu Folge sollte man glauben, es sey schon jetzt der Impuls zu einer neuen Bewegung gegeben, die an der Möglichkeit einer neuen bedeutungsvollen Entwicklung nicht zweifeln lassen kann. Auf der andern Seite aber lassen sich schon jetzt auch gegen diesen neuen Traditionsbegriff und die auf ihn sich stützenden Hoffnungen wieder Stimmen vernehmen, die die Realisirung derselben nicht nur in eine weite Ferne hinausschieben, sondern sogar geradezu für unmöglich erklären"[393]. Dabei denke Baur insbesondere an die entsprechenden Passagen aus Möhlers "Neuen Untersuchungen" und außerdem an A. Günther, der in einer Stellungnahme zur Kontroverse zwischen Baur und Möhler u.a. erklärt hatte: "Wie wird der Katholike, der sich selber verstunden, sich zu jenem Unverstand verstehen, und zwar nicht bloß deshalb, weil jene Bestimmung gegen die gewöhnliche Methode sey: dogmatische Objecte sowohl als gläubige Subjecte zu behandeln; sondern vielmehr deßhalb, weil die Einheit des Glaubens durch nichts mehr der Willkühr der Meinungen bloßgestellt würde, als durch solch eine Verklärung des Traditionsbegriffes"[394]. Daher das ist nun das Bezeichnende: selbst durch diese bedauerlichen Rückschläge läßt sich Baur in Bezug auf den theoretischen Ansatz seiner Annäherungstheorie grundsätzlich nicht irre machen. Im Gegenteil: nun baut er seine Position unter verstärkter Verwendung Hegels erst richtig aus! Mögen die katholischen Theologen sich auch noch so ablehnend gebärden, auf die Dauer werden auch sie sich der N o t w e n d i g k e i t der geschichtlichen Entwicklung nicht entziehen können, auf lange Sicht werden sie nicht auf dem Standpunkt des dogmatischen Empirismus verharren

392 G^1, 436.
393 G^2, 599.
394 Günther, Der letzte Symboliker, 297f.

können. Zwar scheint es dem Katholizismus schlechthin unmöglich, daß er "von dem Gebiet der Wahrheit, auf welches er z u r Z e i t n o c h ausschließlichen Anspruch macht, auch nur Eine Handbreit dem Protestantismus einräume"[395]. Aber man müßte "in der That ein sehr geringes Vertrauen zu dem Wahrheitsgefühl der Menschheit haben", wenn man glauben wollte, damit sei bereits das letzte Wort in dieser Sache gesprochen. Deshalb ist für Baur "nichts begründeter, als die Erwartung, daß die mit der Zeit n o t h w e n d i g erfolgende unbefangenere und parteilosere Beurtheilung des Protestantismus der Wahrheit desselben auch bei den Katholiken eine gewisse Anerkennung verschaffen werde"[396]. Sobald dies aber geschieht, wird damit konsequenterweise auch eine veränderte Ansicht von der Tradition verbunden sein. Entweder muß also eine Annäherung von Katholizismus und Protestantismus "für schlechthin unmöglich gehalten werden, wozu doch gewiß der Katholik so wenig als der Protestant in dem System seiner Kirche einen hinreichenden Ueberzeugungsgrund finden kann, oder es können beide Theile nur auf der Grundlage eines geläuterten und vergeistigten Traditionsbegriffs einander näher kommen"[397].

Es ist mit einem Worte die beiderseitige Anerkennung des "objektiv geschichtlichen Standpunkts", worauf es dabei entscheidend ankommt; und Baur meint damit den Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise. Denn dieser Standpunkt, der "in seiner Objektivität auch der dogmatische ist", ist "ebenso gut katholisch als protestantisch, und der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus entsteht nur dadurch, daß jeder

---

395 G^2, 614, Sperrung vom Verf.

396 Ebd., Sperrung vom Verf.

397 G^2, 613.

von beiden in seiner Einseitigkeit ... festhalten will, was seine Wahrheit nur in seinem nothwendigen gegenseitigen Zusammenhang und Ineinanderseyn haben kann"[398]. Damit ist nun wieder die Frage des Verhältnisses von Idee und Erscheinung, von Wahrheit und Wirklichkeit angesprochen, die der Katholizismus hinsichtlich des Traditionsbegriffes im Sinne der Identität, der Protestantismus im Sinne der Differenz zu beantworten gewohnt ist. Was zunächst die katholische Identitätstheorie angeht, so kann sie langfristig nicht mehr in der Weise fortgehalten werden, daß die Identität von Idee und Erscheinung die Möglichkeit einer Differenz schlechterdings ausschließt. Das gilt a u c h im Blick auf den Protestantismus. Denn solange die Identität von Idee und Erscheinung festgehalten wird, ohne daß der Protestantismus überwunden wurde, hat der Katholizismus die Realität der Geschichte gegen sich und "Verhältnisbestimmung der Konfessionen muß eine Aufgabe bleiben, "die vom Standpunkt des Katholicismus selbst als eine völlig ungelöste erscheint"[399]. Ebenso würde sich aber auch der Protestantismus einer ungelösten Aufgabe gegenübersehen, wenn er die Differenz von Idee und Erscheinung derart zuspitzen würde, daß dadurch die Möglichkeit einer Identität von Wahrheit und Wirklichkeit schlechthin ausgeschlossen wäre. Das gilt auch im Blick auf den Katholizismus: würde man z.B. die katholische Kirche kurz vor der Reformation für eine gänzlich vom göttlichen Geist verlassene halten, "so würde die durch die innern Momente des Begriffs bedingte Bewegung unterbrochen, und der Protestantismus erschiene als ein unvermittelter Sprung in der Geschichte."[400] Mit anderen Worten: weder die absolute Identität, noch die absolute Differenz von Idee und Erscheinung kann

398 G^2, 617.
399 G^2 618.
400 G^2, 620.

eine tragfähige Basis für ein wahrhaft geschichtliches Verständnis der Tradition sein. Beide Extreme "können sich nur in der Anerkennung ausgleichen, daß die Idee ebenso wenig ohne die Erscheinung, als die Erscheinung ohne die Idee seyn kann, Idee und Erscheinung ebenso wenig schlechthin getrennt, als schlechthin identificirt werden dürfen. Eben dieß aber ist der wahre Begriff der Tradition, unter welchen ... sowohl der Katholicismus als der Protestantismus, als die Momente des von der Unmittelbarkeit durch die Negation derselben zur Vermittlung mit sich selbst sich fortbewegenden Begriffs, subsumirt werden können"[401]. Dabei wird der Katholizismus immer das Moment der Identität und des in der Bewegung ruhig Beharrenden besonders betonen, während aufseiten des Protestantismus das Moment der Differenz und des in der Bewegung dynamisch Fortschreitenden immer im Vordergrund stehen wird. Beide Konfessionen aber sind eben deshalb als "gegenseitig sich bedingende Entwicklungsmomente des christlichen Dogma's"[402] zu verstehen. Denn das in der Differenz zugleich Identische und das in der Beharrung zugleich dynamisch Fortschreitende ist nichts anderes als "der durch alle Momente der Vermittlung mit sich selbst vermittelte Begriff, der Begriff des christlichen Dogmas und der christlichen Kirche an sich, oder der objektive Geist, welcher zwar in jeder geschichtlichen Erscheinung zu seiner erscheinenden Wirklichkeit gelangt, aber auch in keiner einzelnen Erscheinung für sich, sondern nur durch die fortgehende Negation aller Momente des Unterschieds wesentlich und absolut mit sich eins ist"[403].

---

401 G^2, 620.

402 Ebd.

403 G^2, 617.

Baur will auf diese Weise klarmachen, daß in der "absoluten Betrachtungsweise" oder dem "objektiv geschichtlichen Standpunkt" nicht nur ein Schlüssel für das wahre (d.h. geschichtliche) Selbstverständnis des Protestantismus, sondern auch ein Schlüssel für das wahre (d.h. geschichtliche) Verständnis des konfessionellen Problems bereitliegt. Der ganze Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus wird hier konsequent in den Prozeß der Geschichte einbezogen und der Selbstbewegung des göttlichen Geistes unterstellt. Dabei geht es keineswegs um eine Nivellierung der konfessionellen Gegensätze, sondern um die konkrete Zumutung an beide Seite, das jeweils Eigentümliche "momentan" zu denken und sich auf diese Weise des Ineinanderseins, wenn man so will: der geschichtlichen coinci dentia oppositorum bewußt zu werden.

Die Einheit der christlichen Kirche ist für Baur in der Einheit der Geschichte verankert, und die Einheit der Geschichte hat ihren Grund in der Einheit des göttlichen Geistes, den weder der Katholizismus noch der Protestantismus für sich allein gepachtet hat. Diese Konzeption war in der Tat eine Zumutung an b e i d e Seiten, wenn man bedenkt, wie sich das Verhältnis der Konfessionen in der Mitte der dreißiger Jahre bereits darstellte. Sie enthielt die gewaltige Zumutung an den Katholizismus, sich von seinem empirischen Realismus zu trennen, denn sobald jene Identität des in der christlichen Kirche sich objektivierenden göttlichen Geistes mit sich selbst "auf einen bestimmten Kreis empirischer Erscheinungen bezogen und räumlich und zeitlich angeschaut wird, kann hieraus nur jener falsche Katholizismus entstehen ... Ein solcher Katholicimmus setzt daher auch die Wahrheit und Göttlichkeit der Tradition nicht in das Princip, dessen Bewegung durch die verschiedenen Momente, in welchen es seinen Begriff realisirt, nur eine wahre und unfehlbare seyn kann, sondern in die einzelnen Autoritäten, die für

die Träger der Tradition gelten"[404]. Wenn aber - so stellt Baur fest - ein vergeistigtes Begriff der Tradition in der katholischen Kirche Anerkennung finden soll, "so muß von allem der Grundsatz aufgegeben werden, daß der Episcopat als Träger der Tradition die unmittelbar göttliche Auctorität der Kirche sey"[405]. Und man fühlt sich eigenartig berührt, wenn Baur die gleiche Forderung in die Worte kleidet, der Episcopat müsse "dasselbe Schicksal haben, das schon jetzt das Papstthum bei neuern katholischen Theologen gehabt zu haben scheint, wenn sie nur von einem Episcopat, nicht aber von einem Primat im Episcopat, oder vom Papstthum, zu wissen bekennen"[406]. Aber auch von der Seite "jenes falschen Katholicismus", der sich seine "momentane" Bedeutung nicht eingestehen will und nicht bereit ist, den Traditionsbegriff im Sinne einer Vergeistigung zu lockern, auch von dieser Seite kann der notwendige Trend zu gegenseitiger Annäherung der Konfessionen nur aufgeschoben, nicht aber grundsätzlich aufgehoben werden. Denn wer wollte "die Möglichkeit oder vielmehr die N o t h w e n d i g k e i t läugnen, daß auch im Katholicismus der zum Bewußtseyn gekommene und immer mehr erwachte Unterschied des Inhalts und der Form seinen bestimmten Entwicklungsgang durchläuft, und eben dadurch der Natur der Sache noch eine Grundlage gegeben ist, auf welcher beide Theile, auf dem weiten Wege zur Einheit ... durch alle Momente der Vermittlung hindurch einander immer näher kommen müssen"[407]

---

404 G^2, 617.
405 G^2, 621.
406 G^2, 629f.
407 G^2, 628f. (Sperrung vom Verf.).

d.) Rückblick

Niemand wird den Fortschritt in Baurs Denken übersehen, der sich in G^2 widerspiegelt. Hier hat Hegel nun so durchgreifend gewirkt, daß alle theologischen Sachfragen unter dem Lichtstrahl dieser Philosophie verhandelt werden. Aber das heißt nicht, daß die Verbindung zu dem, was sich Baur in SV^1 und G^1 erarbeitet hatte, abgerissen wäre. Vielmehr tritt selbst in den ganz heglianisch formulierten Stücken, die hier besonders berücksichtigt wurden, der Zusammenhang mit dem Früheren deutlich zutage. Es ist an dieser Stelle nochmals daran zu erinnern, daß diese Stücke in G^2 eingebettet sind in den Kontext von G^1 und damit auf indirekte Weise auch mit demjenigen von SV^1 (und SuM) verklammert wurden. Unverkennbar aber hatte Baur bei Hegel einen gewissen "Ruhepunkt" seiner Entwicklung gefunden. Dies hat offensichtlich nicht zuletzt auch dazu beigetragen, daß er bemerkenswerterweise den großen Gedanken an eine notwendige Annäherung der christlichen Konfessionen nicht nur festhält, sondern sogar noch präzisiert und weiterentwickelt. Dies trotz seiner konkreten gegenteiligen Erfahrungen, die er in der Kontroverse mit Möhler gesammelt hatte, dies, obwohl der Katholizismus zu jener Zeit dabei war, sein Prinzip der hierarchisch und dogmatisch objektivierten Identität von Wahrheit und Wirklichkeit, von Idee und Erscheinung bis ins letzte hinein auszubauen, um sich auf diese Weise in das Ghetto kirchlicher Eigengesetzlichkeit zurückzuziehen. Und auch im Protestantismus war die Situation nicht viel anders. Auch hier stelle man sich in weiten Kreisen auf eine kirchlich-konfessionelle Repristination ein und näherte sich mehr und mehr dem hierarchischen Absolutismus der katholischen Kirche an.
Diesen Tendenzen im Katholizismus und im Protestantismus ist Baur unermüdlich, unbeirrt und in aller

Entschlossenheit entgegengetreten. Für ihn stand fest, daß sich die Konfessionen sowohl in ihrem jeweiligen Eigendasein als auch in ihrem Verhältnis zueinander den Gesetzmäßigkeiten des geschichtlichen Prozesses auf die Dauer nicht würden entziehen können. Dahinter stand nun aber auch nicht n u r die Hegelsche Philosophie, sondern zugleich eine bestimmte Grundhaltung, ein Selbstverständnis, das die gesamte theologische Arbeit Baurs und damit eben auch seine Arbeit als Symboliker charakterisiert. Diese Grundhaltung drückt sich wohl nirgends deutlicher aus, als in jenem bisher unveröffentlichten Brief, den er 1836 an A. Tholuck nach Halle schrieb[408]. Dort heißt es unter anderem: "Wie kann Ihnen entgehen, wie einseitig, wie subjektiv, wie selbstgefällig es ist, die sämtlichen Theologen in aufbauende und niederreißende einzuteilen, sich selbst an die Spitze der Aufbauenden zu stellen, und alle anderen, in welchen man nicht sein eigenes liebes Ich, oder, wenigstens etwas davon --diese Art der Selbstliebe ist ja weitherzig genug - wiederfindet, unter die Niederreißenden zu rechnen? Nicht blos ist dem Einen ein Aufbauen, was dem Andern ein Niederreißen ist und ebenso umgekehrt, sondern es kann auch,

---

408 Der Brief, in dem er [illegible] das "Leben Jesu" von D.F. Strauß gab, enthält [illegible] von den konkreten [illegible] so viel [illegible] Typisches und [illegible] für die [illegible] Baurs, wie [illegible] anderen. Es handelt sich bei dem in der [illegible] Bibliothek [illegible] (Signatur [illegible]) aufbewahrten [illegible] offensichtlich um einen Entwurf, der von Baur dann noch einmal abgeschrieben [illegible] wurde. Dadurch ist die Entzifferung außerordentlich erschwert worden, konnte aber bis auf einigen wenigen Stellen gelingen. Der Brief umfaßt sieben Seiten (!). Die ersten vier Seiten haben das Format [illegible], auf den letzten drei Seiten hat Baur andere (größere) Bögen benutzt und sie quer beschrieben.

objektiv betrachtet, was zunächst und der äussern Erscheinung nach ein Niederreissendes ist, an sich und der Wahrheit nach ein Aufbauendes sein. Kann man so oft nicht bauen, ohne zuvor niederzureißen und den Grund, auf welchem allein gebaut werden kann von altem Schutt zu reinigen, so gehören auch die Niederreißenden und Wegräumenden unter die Bauleute ... Ja, wahrlich, das ist nicht das freudige, gesegnete Werk des Geistes, sondern der armselige Knechtsdienst des Buchstabens, und wo ich den freien Geist, der ein besseres Werk zu treiben vermöchte, in diesem Dienst knechten und frohnen sehe, da wird mir eng um das Herz und bang und düster im Geist, und es treibt mich ... hinaus in andere Räume, die nicht erfüllt (sind) mit dieser dumpfen, niederdrückenden Atmosphäre, sondern durchweht von der frischen, freien Luft des Geistes."[409] Auf beiden Seiten, im Katholizismus und im Protestantismus, wollte man damals weithin schon nichts mehr wissen von dieser freien Luft des Geistes, die für Baur d a s Element aller theologischen Arbei und damit auch d a s Element der Symbolik war. Diese Rückwärtsentwicklung macht er nicht mit, und das brachte ihn in Gegensatz zu seiner Zeit. Angesichts der Errungenschaften der Aufklärung und der großen philosophisch-theologischen Leistungen, die von ihr ausgegangen waren, war für ihn die Reglementierung der Theologie und damit auch der starre Konfessionalismus keine Lösung, sondern ein Armutszeugnis, eine Vergewaltigung der Geschichte, eine Verleugnung der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit.

[illegible]

[illegible]

der vollständigen Arbeit

A. Handschriftliches Quellenmaterial aus dem Nachlaß F.C. Baurs

Erste Vorlesung über christliche Symbolik: "Vergleichende Darstellung der kirchlichen Systeme" (erstmals gehalten im WS 1828/29)
Signatur der Universitätsbibliothek Tübingen: Mh II 166n

Zweite Vorlesung über christliche Symbolik: "Lehrsystem der katholischen Kirche mit einer Einleitung in die Symbolik (gehalten WS 1846/47)
Signatur der Universitätsbibliothek Tübingen: Mh II 166n

Briefwechsel mit L.F. Heyd aus den Jahren 1824 bis 1842
Signatur der Universitätsbibliothek Tübingen:
Md 619r / 750 I,9

[illegible]

B. Schriften F.C. Baurs

Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des [illegible]

[illegible]

Auflage 1836.

[illegible] protestantische Lehre und Kirche, Tübingen 1834.

Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835.

Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der Ältesten bis auf die neueste Zeit, Tübingen 1838.

Kritische Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler, in: Theologische Jahrbücher 1845, S. 20[illegible]-3[illegible]4.

Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttgart 1847.

Geschichte der evangelisch-theologischen Facultät (der Universität Tübingen), in: Klüpfel, C.: Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, Tübingen 1849, S. 216-247/339-426.

[illegible]

[illegible]

C. Literatur über Baur

[illegible], [illegible] Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert, in: Wissenschaftl. Zeitschrift der M.Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe X (1961), S. 281 ff.

[illegible], [illegible] Ferdinand Christian Baur als ratio-[illegible], Berlin 1970.

[illegible] Zürich [illegible] S. [illegible] ff.

Dilthey, W. Ferdinand Christian Baur. in: Gesammelte Schriften. Bd. IV, Leipzig/Berlin 1921. S. [illegible] ff.

Wraedrich, C. Ferdinand Christian Baur. der Begründer der Tübinger Schule als Theologe. Schriftsteller und Charakter, Gotha 1909.

Geiger, W. Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christia Baurs, München 1964.

Hilgenfeld, A. Ferdinand Christian Baur nach seiner wissenschaftlichen Entwicklung und Bedeutung. in: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 36(1893), S.222 ff.

[illegible] The Rediscovery of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur, New York 1966.

[illegible] The Rediscovery of Christian Ferdinand [illegible], in: Church history 33 (1964) S. 206 ff.

[illegible] Kirche und Konfessionen bei Ferdinand Christian Baur, in: Das konfessionelle Problem in der ev. Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1966, S.21ff.

[illegible] Ferdinand Christian Baurs Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 54(1957), S. 225 ff.

[illegible] Historisch-kritische Theologie. Zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baurs, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57(1960), S. 302 ff.

[illegible] [illegible]

[illegible] Ferdinand Christian Baur [illegible] zu Schüler[illegible] [illegible]

Senft, C. Wahrhaftigkeit und [illegible] Theologie des 19. Jahrhunderts [illegible] Orthodoxie und Aufklärung, [illegible] 1956, speziell S. [illegible] ff.

Schneider, F. Ferdinand Christian Baur in seiner Bedeutung für die Theologie, [illegible]

Scholder, K. Ferdinand Christian Baur als Historiker, in: Evangelische Theologie [illegible] (196[illegible]) S. [illegible] ff.

Schuffels, K. Der Nachlaß Ferdinand Christian Baur in der Universitätsbibliothek Tübingen und im Schiller-Nationalmuseum Marbach, [illegible]

[illegible] Ferdinand Christian Baur [illegible] fünf bisher unbekannten Briefen, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Jg. 1968/69, S. 385 ff.

[illegible] Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule, anonym in: Unsere Zeit, [illegible] Bd. Leipzig 1862, S. 229 ff.

[illegible] K.G. Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Deutscher ev. Theologentag 1960. Das Erbe des 19. Jahrhunderts, hrsg. W. Schneemelcher, Berlin 1960, speziell S. 38 ff.

[illegible] Artikel "Baur, F.C.", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. I, 955 ff.

Congar, H.J. Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 27 (1938), S. 205 ff

Congar, H.J. Die Häresie, der Riß durch die Einheit, in: Die eine Kirche. Zum Gedenken J.A. Möhlers 1838-1938, hrsg. H. Tüchle, Paderborn 1939, S. 283 ff.

Fels, H. Johann Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens, Limburg a.d. Lahn 1939.

Geiselmann, J.R. J.A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, Wien 1940.

Geiselmann, J.R. Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J.A. Möhlers, in: Sentire Ecclesiam, hrsg. J. Daniélou/H. Vorgrimler, Freiburg/Basel/Wien 1961.

Geiselmann, J.R. Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Freiburg1955.

Geiselmann, J.R. Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J.A. Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Freiburg/Basel/Wien ^{2}1966.

Geiselmann, J.R. Artikel "Möhler, J.A.", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, 2. Aufl., 525

Goyan, G. Frohes Streben zur Einheit, in: Die eine Kirche. Zum Gedenken J.A. Möhlers 1838-1938, hrsg. H. Tüchle, Paderborn 1939, S. 57 ff.

Hilm, H. Lebensbild Möhler's, in: Raich, J.M. Ergänzungen zu Möhler's Symbolik, Mainz 1889.

Hüpfler, A. J.A. Möhler, Ein Gedenkblatt zum 100. Geburtstag, München 1896.

Bosch, S. — Johann Adam Möhler, Bd. I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 19[illegible]

Reithmayr, F.X. — Lebensskizze Möhlers, abgedruckt in: Bd. II der Neuausgabe der Symbolik, Darmstadt 1961, S. [illegible] ff.

Scheele, P.W. — Einheit und Glaube. J.A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. München Paderborn, Wien 1964.

Scheele, P.W. — Wegbereiter heutiger Theologie. Johann Adam Möhler, Graz, Wien, Köln 1959.

Steck, K.G. — Artikel "Möhler, J.A.", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. IV, 1068 f.

Wagemann/Hauck — Artikel "Möhler, J.A.", in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. XIII, 203 ff.

Wörner, B./Gams, P.B. — Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild. Regensburg 1866.

[illegible]

Barth, K. — Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1/2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur [illegible] 4 [illegible]

[illegible] — [illegible] Zürich 3 1960.

[illegible], K.M. — Unitas ecclesiae. Eine systematische Studie [illegible] Gütersloh 1967.

[illegible] — Auf dem Wege zur christlichen Einheit. [illegible] des Humanismus bis zum Ende [illegible] Texte. [illegible]

Berkner, [illegible] — [illegible] bei [illegible] und Hegel, in: [illegible] konfessionelle Problem in der ev. Theologie des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1965, S. [illegible]

Bornkamm, H. — Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte, Gütersloh [illegible]

Buchheim, K. — Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963.

Drey, J.S. — Rezension der katholischen Dogmatik von F. Brenner (Anonym) in: Theologische Quartalschrift 1829, S. 298 ff.

Ebeling, G. — Wort Gottes und kirchliche Lehre, in: Materialdienst des Konfessionskundl. Instituts Bensheim 13 (1962), S. 21 ff.

Ebeling, G. — Zur Geschichte des konfessionellen Problems, in: Ökumenische Rundschau 1 (1952), S. 98 ff.

Fleischer, M.P. — Das katholisch-lutherische Gespräch. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts. Diss. Erlangen 1967

[illegible] — Evangelisches Denken und Katholizismus, München 1932.

[illegible] — Über eine angeblich zu hoffende Indifferenzierung des Katholizismus und [illegible] Protestantismus in einem höheren Dritten, in: Theologische Quartalschrift, 1832, S. 203 ff.

[illegible], J.F. — Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg, Basel, Wien 1964.

[illegible]mann (Hrsg.) — Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, Mainz 1940.

Gloege, G. — Artikel [illegible]. V.: [illegible]. in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. I [illegible] ff.

Gollwitzer, H. — Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche. in: Hören und Handeln. Festschrift für E. Wolf, München [illegible], S. 153 ff.

Grützmacher, R.H. — Alt- und Neuprotestantismus. Die geistes- und theologiegeschichtliche Entwicklung des Problems. in: Neue kirchliche Zeitschrift 26 (1915) S. 709 ff./ 789 ff./ 865 ff.

Günther, A. — Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke Dr. J.A. Möhlers und Dr. F.C. Baurs veranlaßte Schrift in Briefen (1835) in: Gesammelte Schriften, Bd. 6 Wien 1882; unveränderter Nachdruck Frankfurt 1968.

Hirsch, E. — Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen [illegible]

[illegible] — [illegible]

Holtzmann, [illegible] — [illegible] neueren Dogmengeschichte und Symbolik, Ludwigsburg 1859.

[illegible] — [illegible] Theologie, Berlin 1967.

[illegible] — Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus, Stuttgart 1959.

[illegible] — [illegible] schen Problematik, München 1963.

[illegible] — J.M. Sailer in evangelischer Sicht, in: Materialdienst des konfessionskundl. [illegible] ff.

Kattenbusch, F. — Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd. I. Theologenmaß und erster Teil. Die orthodoxe anatolische Kirche. Freiburg 1892.

Kattenbusch, F. — Artikel "Symbole, Symbolik", in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. XIX, [illegible] ff.

Klüpfel, C. — Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, Tübingen 1849.

Kunze/Schmid — Artikel "Chemnitz", in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. III, 796 ff.

Landerer/Kirn — Artikel "Tübinger Schule, ältere" ebd. Bd. XX, 148 ff.

Marheineke, Ph. — Christliche Symbolik oder komparative Darstellung des katholischen, lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. Vorlesungen, hrsg. Th.v. Hauffstengel. Braunschweig/Leipzig 1897.

[illegible] — [illegible] in: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Jg. 1833, Bd. 2, 601 ff.

[illegible] — "Symbolik" und "Konfessionskunde" im Katholizismus, in: Materialdienst des konfessionskundl. Instituts Bensheim 8(1957) S. 41 ff.

[illegible] — Artikel "Aufklärung, Theologisch-kirchlich", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. I, 723 ff

[illegible] — Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Paderborn 1969.

[illegible] — Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909.

[illegible] — Artikel "Bengel, E.G.", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. I, 1037.

[illegible] Geschichte [illegible] der Mitte des [illegible] Vatikanischen Konzil, [illegible] 1913.

Mulert, H. Schleiermacher-Studien I: [illegible] geschichtsphilosophisch[illegible] ihrer Bedeutung für die [illegible] Gießen [illegible].

Mulert, H. Art. "[illegible]", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Auflage, Bd. III, 1175 ff.

Nova, J.L. Was ist aus unserer alten Symbolik geworden?, in: Zeitschrift für systematische Theologie 7(1930), 174 ff.

Nigg, W. Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934.

Nippold, F. Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814, Elberfeld 1868.

Nitzsch, C.I. Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler, Nebst einem [illegible] 35), in: Gesammelte Schriften, Bd. I, Gotha [illegible].

[illegible] Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen, Göttingen, ^{3}1822.

[illegible] Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, [illegible].

Ratzinger, J. — Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW. Geisteswissenschaften, Heft 139, Köln/Opladen 1966.

Renkewitz, Motel — Artikel "Brüderunität, II. Erneuerte Brüderunität" in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. I, 1439 ff.

Rieger, R. — Artikel "Vischer, F.T." in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. Bd. V, 1594 f.

Sell, K. — Die Entwicklung der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1898.

Senft, E. — Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Tübingen 1956.

[illegible], V. — Möhlers Symbolik und ihre protestantischen Gegner, in: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, 5. Aufl., hrsg. F. Schanz, Regensburg 1900. Einleitung.

Schellong, D. — Zur Bedeutung von Bekenntnissen in der Gegenwart, in: Theologie im Widerspruch von Vernunft und Unvernunft. Theol. Studien 106, Zürich 1971, S. 58 ff.

Schleiermacher, F. — Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, neu hrsg. von M. Redeker, 2 Bde., Berlin 1960.

Schmidt, H. — Artikel "Pietismus" in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. V, 370 ff.

Schmidt, H. — Artikel "Arnold, G.", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. I, 633 f.

Scholder, K. Karl von Hases Aufnahme des Konfessionsproblems, in:Das konfessionelle Problem in der ev.Theologie des 19. Jahrhunderts,Tübingen 1966,S.36 ff.

Stakemeier, E. Konfessionskunde heute im Ankontus an die "Symbolik" Johann Adam Möhlers, Paderborn 1957.

Stenk, K.G. Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19.Jahrhunderts, in:Deutscher ev.Theologentag Berlin 1960, Das Erbe des 19. Jahrhunderts,hrsg.W.Schneemelcher, Berlin 1960, S.21 ff.

Stenk, K.G. Artikel "Konfessionskunde(Symbolik)", in:Evangelisches KirchenlexikonBd.II, 887 ff.

Stephan, H. Zur gegenwärtigen Lage der vergleichenden Konfessionskunde, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 5(1924) S.16 ff.

Stephan,H./ Schneider, H. Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus, Berlin [2]1960.

Trillhaas, W. Artikel "Sittlichkeit",Geschichte der christl.Sittlichkeit",in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart,3.Aufl. Bd.VI, 80 ff.

Tschackert, P. Artikel "Polemik", in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3.Aufl.Bd.XV, 508 ff.

Tschackert/Wagenmann Artikel "Planck,G.J." inRealencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3.Aufl.,Bd.XV,472 ff.

Vigner, F. Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum, München,Berlin 1913.

Walther, G. Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer Begründung und ihrer Absicht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70(1959), S. 89 ff.

Werner, K. Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München/Leipzig [2]1889.

Winer, G.B. Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben, Leipzig, [2]1837/Berlin [3]1866.

Wolf, E. "Kerygma und Dogma?" Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte, in: Antwort, Festschrift für K.Barth, Zürich 1956, S. 780 ff.

Wolf, E. Ökumenische Symbolik: zur Aufgabe der Konfessionskunde heute, in: Peregrination, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München [2]1962, S. 338 ff.

Wolf, E. Artikel "Konfessionskunde", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. III, 1749 ff.

Wolf, E. Artikel "Planck, G.J.", ebd. Bd. V., 403 f.

G. Anonyma

Über die Symbolik des Herrn Dr. Möhler, in: Evangelische Kirchenzeitung, hrsg. E.W. Hengstenberg, Jahrgänge 1834-36.

Möhlers Symbolik und ihre protestantisch-symbolik-und Gegner, aus dem "Katholiken" besonders abgedruckt, Mainz 1835.

Desiderien der Symbolik Möhlers, in: Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum, hrsg. B.A. Pflanz, 5(1835) S. 220ff./355ff.

Außerdem wurden herausgezogen:

Vorlesungsverzeichnisse und Hörerlisten der Universität Tübingen aus den Jahren 1826 bis 1860.
Vorlesungsverzeichnis der Universität Berlin, Wintersemester 1822/23.

Anordnung des Literaturverzeichnisses

A.	Handschriftlicher Quellenmaterial aus dem Nachlaß F.C.Baurs	(1)
B.	Schriften F.C.Baurs	(1) - (2)
C.	Literatur über Baur	(2) - (5)
D.	Schriften J.A.Möhlers	(5)
E.	Literatur über Möhler	(5) - (7)
F.	Sonstige Literatur	(7) - (14)
E.	Anonyme	(14)

-.-.-.-.-.-.-.-

Ferdinand Christian Baur als Symboliker

INHALTSVERZEICHNIS
der vollständigen Arbeit

Einleitung ..... 1 - 2

A. Ferdinand Christian Baur - ein Symboliker? . 3 -12

B. Abriß einer Geschichte der Symbolik .....13 -42

I. Methodische Vorbesinnung .....13 -16

II. Die Periode der Polemik 17- 22

III. Die Periode der Irenik .....23 - 32

IV. Die Neubegründung der Symbolik durch G.J. Planck .....33 -42

C. Die theologische Entwicklung F.C. Baurs im Hinblick auf seine Beschäftigung mit den Problemen der Symbolik (bis 1828) .....43 -95

I. Von E.G. Bengel zu F. Schleiermacher ....43 -62

II. Baurs Erstlingswerk "Symbolik und Mythologie" (1824/25) .....63 -86

III. Der Beginn von Baurs Lehrtätigkeit in Tübingen .....87 -95

D. [illegible] Vorlesung über [illegible] Symbolik (1828/29) .....96 -230

Vorbemerkungen .....96 -97

I. Der Gesamtinhalt der Vorlesung im Überblick .....98 -102

II. Auszüge aus Baurs erster Symbolik-[illegible] .....[illegible]

1. Einleitung in die Symbolik (im Manuskript Seite 1 bis 16) 103-136

2. Der Schluß des allgemeinen Teils über das System der katholischen Kirche (im Manuskript Seite 125 bis 138) .....[illegible]

3. Der Schluß der [illegible] des Systems der [illegible] Kirche (im Manuskript Seite [illegible] bis [illegible]) ... [illegible]
4. Der Schluß der Darstellung des Systems der [illegible] Kirche (im Manuskript Seite [illegible] bis [illegible]) ... [illegible]
5. Der Schluß der ersten Symbolikvorlesung (im Manuskript Seite 471 bis 472) 174-175

III. Die Eigenart der ersten Symbolikvorlesung .....
1. Der Begriff und die Bedeutung des Symbols ..... 176-18[illegible]
2. Die historische und die dogmatisch-philosophische Betrachtungsweise 188-204
3. Die Struktur von Baurs Gegensatzlehre 204-208
4. Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus 208-225
a.) Ekklesiologie 210-218
b.) Anthropologie 218-225
5. Rückblick 225-230

E. Die Kontroverse zwischen Ferdinand Christian [illegible] .....

I. Der Werdegang J.A. Möhlers 232-246
II. Der äußere Verlauf der Kontroverse 246-247
III. Die erste Phase der Kontroverse (1832-1833) 247-272
1. J.A. Möhler: "Symbolik" (1. Auflage) 1832/2. Auflage 1833) 247-272
a.) Die [illegible] ..... [illegible]
b.) Die [illegible] ..... [illegible]
c.) Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus ..... [illegible]
d.) Die allgemeine Reaktion auf [illegible] ..... [illegible]

2. F.C. Baur: "Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus" (1834),
1. Auflage 1834 ..... [illegible]
Vorbemerkung ..... [illegible]
a.) Die Frage nach der Möglichkeit einer katholischen Symbolik ..... [illegible]
b.) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs ..... [illegible]
c.) Die geschichtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes ..... [illegible]
d.) Rückblick ..... [illegible]

IV. Die zweite Phase der Kontroverse ([illegible]) ..... [illegible]

1. J.A. Möhler: "Neue Untersuchungen" ([illegible]) ..... [illegible]
2. F.C. Baur: "Erwiderung" (1834) 333-343
3. F.C. Baur: "Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus", 2. Auflage 1836 343-364
a.) Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs 343-351
b.) Katholizismus und Protestantismus in ihrem Verhältnis zur Philosophie 351-355
c.) Die geschichtliche Dimension des konfessionellen Gegensatzes 355-361
d.) Rückblick ..... [illegible]

V. [illegible] Vorlesung [illegible] Symbolik ([illegible]/47) 365-555
Vorbemerkungen 365-366
I. Der Inhalt der Vorlesung im Überblick 367
II. Der vollständige Text [illegible] zweiter Symbolikvorlesung ..... [illegible]

[illegible]
Lebenslauf

[illegible] ich als Sohn des [illegible]
[illegible] und seiner [illegible] Hildegard [illegible]
[illegible] (Westf.) geboren. Mit meinen vier Tätern Geschwistern bin ich in Alsweda, einem Dorf nahe Lübbecke, aufgewachsen. Dort besuchte ich auch von 1950 bis 1955 die Volksschule. Meine höhere Bildung erhielt ich am neusprachlichen Wittekinde-Gymnasium in Lübbecke und bestand am 24. Februar 1965 das Abitur. Anschließend studierte ich an den Universitäten Münster und Heidelberg Theologie. Daneben besuchte ich Vorlesungen und Seminare im Bereich der Soziologie und Sozialpsychologie. Nach dem 1. theologischen Examen, das ich im Herbst 1970 ablegte, war ich zwei Jahre lang Vikar in Ahlen und bestand im Herbst 1972 das 2. theologische Examen. Seitdem bin ich als Pastor in Greven-Reckenfeld bei Münster tätig.
Seit 1968 bin ich mit der Gymnastiklehrerin Gabriele Husemeyer aus Pr.Oldendorf verheiratet; am 17. April 1972 wurde unser Sohn Florian geboren.

Greven-Reckenfeld, im Juli 1973

gez. Peter Friedrich